Volum coordonat de

George Ene

POLIROM

Filosofia politică a lui John Stuart Mill

SEMINAR
TEORIE POLITICĂ

Seminar. Teorie politică

Colecţia *Seminar. Teorie politică* este coordonată de Emanuel-Mihail Socaciu

Traducerea textelor *Logica ştiinţelor morale* şi *Guvernământul reprezentativ* a fost realizată de George Ene. Textul *Utilitarism şi libertate : Despre libertate* a fost transpus în limba română de către Andrei Găitănaru. Articolul *Mill despre libertate* a primit o versiune în limba română prin munca lui Florin Popa. Pentru tălmăcirea textului *Mill şi creştinismul liberal* a lucrat Laura Lotreanu. Articolul *Utilitarism şi libertate : Despre libertate* a fost iniţial publicat în volumului *Mill on Utilitarianism* al lui Roger Crisp, Editura Routledge, 1997, pp. 173-200. Publicarea în limba română este realizată în baza acordului scris al autorului şi al editurii.
Roger Crisp, „Utilitarianism and Freedom", *Mill on Utilitarianism*, pp. 173-200, © Routledge, 1997.
Articolul *Mill şi creştinismul liberal* a fost iniţial publicat în volumului *Mill and the Moral Character of Liberalism* editat de Eldon Eisenach, Editura Pennsylvania State University Press, 1998, pp. 191-229. Publicarea în limba română este realizată în baza acordului scris al autorului şi al editurii.
Eldon Eisenach (ed.), „Mill and Liberal Christianity", *Mill and the Moral Character of Liberalism*, pp. 191-229, © Pennsylvania State University, 1998.
Volumul *Utilitarismul* a fost tradus în limba română de către Valentin Mureşan şi a fost publicat în anul 1994 de către Editura Alternative. Reproducerea textului în acest volum se realizează cu acordul Editurii Alternative. *Logica ştiinţelor morale* conţine traducerea capitolului XII al celei de-a şasea cărţi (*On the Logic of the Moral Sciences*) a lucrării *A System of Logic* a lui Mill, apărută în 1843. *Guvernământul reprezentativ* conţine traducerea primelor două capitole ale lucrării lui Mill, *Considerations on Representative Government*, apărută în 1861. *Mill despre libertate* conţine traducerea parţială a articolului *Mill on Liberty*, apărut în *The National Review* 8 în 1859, nesemnat. Articolele semnate de Radu M. Solcan, Valentin Mureşan şi George Ene reprezintă contribuţii originale pentru acest volum.

© 2000 by Editura POLIROM

Editura POLIROM
Iaşi, B-dul Copou nr. 4, P.O. BOX 266, 6600
Bucureşti, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale:

Filosofia politică a lui John Stuart Mill / Volum coordonat de George Ene - Iaşi : Polirom, 2000
264 p. ; 24 cm (Seminar. Teorie politică)

ISBN : 973-683-610-X

I. Ene, George (coord.)

1 : 32

Printed in ROMANIA

Volum coordonat de
George Ene

FILOSOFIA POLITICĂ A LUI JOHN STUART MILL

POLIROM
2000

TABLĂ DE MATERII

Cuvânt înainte 9

PARTEA I

LOGICA ŞTIINŢELOR MORALE,
Capitolul XII (John Stuart Mill) 15
1. Moralitatea – o artă, nu o ştiinţă 15
2. Relaţiile dintre regulile artei şi teoremele ştiinţei corespunzătoare 16
3. Care este funcţia adecvată a regulilor artei? 17
4. Arta nu poate fi deductivă 19
5. Orice artă conţine adevăruri ale ştiinţei, aranjate în ordinea potrivită pentru un anumit folos practic 20
6. Teleologia sau doctrina scopurilor 21
7. Necesitatea unui standard ultim sau prim principiu al teleologiei 23
8. Concluzie 25

UTILITARISMUL (John Stuart Mill) 26

Capitolul IV
De ce fel de demonstraţie este susceptibil principiul utilităţii 26
Capitolul V
Despre legătura dintre justiţie şi utilitate 33

GUVERNĂMÂNTUL REPREZENTATIV (John Stuart Mill) 42

Capitolul I
În ce măsură formele de guvernământ sunt o chestiune de alegere liberă 42

Capitolul II
Criteriul pentru o bună formă de guvernământ 52

PARTEA A II-A

CONSTITUIREA ARTELOR CARE STUDIAZĂ
RELAŢIILE MORALE ŞI POLITICE (George Ene) 73
Liber arbitru şi legi sociale 74
Ştiinţa care studiază natura umană 77
Psihologia, ştiinţă a legilor minţii 79
Ştiinţa formării caracterului - etologia 80
a) Legile empirice 80
b) Principii teoretice 81
Ştiinţa socială (a societăţii) - sociologia 82
a) Statica socială 82
b) Dinamica socială 83
Metoda deductivă, singura metodă aplicabilă
în ştiinţele sociale 84
a) Metode incorecte 84
b) metoda corectă 85
Raportul individ - societate în influenţarea progresului 88
Arta sau Logica practicului 89
Concluzii 92
Notă finală 94

„DEMONSTRAREA" PRINCIPIULUI UTILITĂŢII
LA J.S. MILL (Valentin Mureşan) 95

1. „Demonstraţia" între pro şi contra 97
2. Principiul unic al moralităţii 107
3. Demonstrarea principiului utilităţii 114
Pasul I: Fericirea e dezirabilă (IV, 3) 118
Pasul II: Fericirea generală e dezirabilă
(pentru agregatul tuturor persoanelor) (IV, 3) 123
Pasul III: Nimic altceva decât fericirea nu e dezirabil (IV, 4-8) . 132

UTILITARISM ŞI LIBERTATE:
DESPRE LIBERTATE (Roger Crisp) 134

Utilitarism şi libertate 134
Înrobirea sufletului 137
Vătămarea altora 140
Ofensă şi sclavie 142
Nesăbuinţa şi prostul gust 146
Libertatea exprimării 149
Adevărul ca valoare 151
Individualitatea 155
Lectură suplimentară 159
Referinţe bibliografice 160

MILL DESPRE LIBERTATE (Anonim) 161

MILL ŞI CREŞTINISMUL LIBERAL (Eldon J. Eisenach) 183

Mill şi liberalismul interiorităţii 185
„Şapte împotriva lui Hristos" 196
Religia în istorie şi filosofie 208
Protestantismul din *Despre libertate* 213
Concluzie 219
Referinţe bibliografice 221

VINĂ ŞI LIBERTATE: UN COMENTARIU LA CAPITOLUL II DIN *DESPRE LIBERTATE* (Radu M. Solcan) 223

Arhitectura argumentării lui Mill 227
Filosofia ştiinţei în eseul *Despre libertate* 232
Consecinţele respingerii necritice a adevărului 236
Consecinţele acceptării necritice a adevărului 238
Entităţi metafizice şi vină 240
Dezvoltarea minţilor independente 245
Interesul pentru idei 246
Trebuie să aibă presa un rol educativ? 247
De ce „individ" şi nu „persoană"? 249

Bibliografie 251

Notă biografică privind contribuţiile la volum 261

CUVÂNT ÎNAINTE

Lucrarea pe care o aveţi acum în faţa dumneavoastră reprezintă, în principal, o încercare de a realiza o prezentare nouă a câtorva linii directoare ce traversează filosofia lui John Stuart Mill ; există câteva locuri comune ale dezbaterii filosofice a lui Mill de care autorii s-au ferit : formarea filosofică a lui Mill, conflictul liberal-utilitarist ş.a.m.d. Temele acestea apar, mai mult sau mai puţin explicit, dar dintr-o perspectivă diferită de cea abordată îndeobşte în comunitatea academică de pe meleagurile româneşti. Lucrarea constituie şi pentru cei care au lucrat la ea, şi, sperăm noi, pentru cei interesaţi şi/sau implicaţi în activitatea de cercetare academică a operei lui John Stuart Mill un efort de integrare a analizei în cadrul unor teme actuale şi interesante ale dezbaterii filosofice.

Aparţinând unei colecţii de volume gândite tip *seminar*, colecţia de texte privindu-l pe Mill are două părţi : mai întâi unele texte scrise de Mill, iar în cea de-a doua parte unele comentarii referitoare la textele lui Mill. Veţi putea astfel să utilizaţi prima parte ca suport pentru articolele critice. S-ar putea să fie de mirare faptul că în acest volum nu vă întâlniţi cu nici o selecţie din *Despre libertate*, cea mai cunoscută lucrare de filosofie politică a lui Mill ; acest lucru are două raţiuni : mai întâi, recomandarea noastră ca *Despre libertate* să fie lecturată în întregime, deoarece preluarea întregului text aici ar fi fost dincolo de puterile şi intenţiile noastre, în timp ce selectarea unui fragment sau a altuia ar fi putut crea doar o imagine trunchiată a teoriei milliene ; în al doilea rând, am profitat de spaţiul existent pentru a oferi pentru prima oară în limba română câteva texte ale lui Mill extrem de relevante, credem noi, dar, în acelaşi timp, suficient de rar invocate până în prezent. Găsiţi, astfel, ultima parte a impresionantului volum *A System of Logic*, referitoare la disciplinele aşa-zis morale, deseori publicată de sine stătător. Textul de faţă prezintă în linii mari concepţia teoretică, aflată în subtextul lucrărilor *Utilitarismul* şi *Despre libertate*, şi care poate fi de ajutor în momentul încercării de înţelegere a legăturii dintre aceste două lucrări şi, de fapt, a coerenţei întregii opere a lui Mill.

Vă întâlniţi şi cu traducerea primelor două capitole ale lucrării despre *Guvernământul reprezentativ*, o altă lucrare capitală a lui Mill. Veţi găsi în acest text referiri la ideea de progres, o altă idee centrală întregii opere a lui Mill, precum şi câteva condiţii pe care Mill le considera extrem de importante pentru alcătuirea unui guvernământ, în general.

Dintre textele deja apărute în limba română am ales un fragment din *Utilitarismul*, care are două scopuri: atinge problema extrem de discutată a *demonstrației principiului utilității* și prezintă concepția lui Mill referitoare la *justiție*, concept central al discuției teoriei și filosofiei politice.

Partea a doua a cărții se deschide cu un articol semnat de George Ene, articolul având ca scop principal introducerea cititorului în structura teoretică propusă de Mill pentru a contura cadrul de discuție a problemelor ce ating societatea (morale, politice, estetice).

Articolul ce urmează, cu cea mai mare referire la teoria morală, poartă asupra *demonstrației* principiului utilității. Profesorul Valentin Mureșan realizează o radiografie a literaturii de specialitate, introduce argumentul avut în vedere în contextul mai larg al teoriei lui Mill și propune o reconstrucție proprie a demonstrației.

Trecerea și legătura între teoria morală și cea politică sunt meritul articolului Profesorului Roger Crisp. Procedând la analiza unor concepte utilizate de Mill, autorul propune un argument care relevă atât strânsa legătură dintre cele două teorii, cât și unele posibile slăbiciuni ale argumentelor lui Mill.

Găsiți, din nou în primă traducere în limba română, un celebru text publicat imediat după apariția lucrării *Despre libertate* într-un jurnal englez, text al cărui autor a rămas anonim. Acesta este unul dintre cele mai virulente și profunde atacuri la adresa concepției expuse de Mill în *Despre libertate*, atac venit în chiar contextul social care, într-o oarecare măsură, se poate să fi generat și apariția lucrării lui Mill.

Următorul text, aparținând Profesorului Eldon Eisenach, se ocupă, în bună măsură, de influența operei lui Mill asupra educației religioase a epocii sale. Dintr-o perspectivă specifică istoriei ideilor, Profesorul Eisenach prezintă legătura între învățăturile religioase de la Oxford în secolul trecut și opera lui Mill, atât de influentă în vremurile acelea.

Articolul Profesorului Radu M. Solcan analizează capitolul II al lucrării *Despre libertate* dintr-o perspectivă nouă, făcând extrem de puține referiri la analizele clasic invocate în chestiunea libertății de exprimare. Articolul său are meritul de a explora opera lui Mill dintr-o perspectivă diferită celei a articolului anterior, oferind cititorului posibilitatea unei reflecții asupra a ceea ce poate fi anistoric în opera lui Mill. În încheiere, autorul realizează și un extrem de interesant și util indice bibliografic, completându-l cu propriile remarce asupra operelor.

Se impune o precizare privind sistemele de trimitere la alte opere: în general, autorii au avut libertatea de a utiliza acel sistem care li s-a părut cel avantajos. O atenție particulară a fost conferită lucrărilor lui Mill: prescurtările utilizate sunt cele frecvente[1], iar trimiterile s-au făcut în principal la numărul capitolului și

1. *Despre libertate*: *DL*, *Utilitarismul*: *U*, *Guvernământul reprezentativ*: *GR*, *Logica științelor morale*: *Logic*. În cazul primelor două lucrări, trimiterile s-au făcut la ediția Humanitas, 1994 (pentru *DL*), respectiv Alternative, 1994 (pentru *U*).

numărul paragrafului în interiorul capitolului, astfel încât să poată fi utilizate mai multe surse, inclusiv textele aflate în prima parte a volumului.

În ansamblu, volumul şi-a propus să fie un pretext de reflecţie, nicidecum un manual de memorat şi reprodus ; şi-a propus să analizeze o seamă de probleme din perspective diverse, să evidenţieze avantajele multitudinii de perspective, pentru a da celui ce se va apleca asupra lui posibilitatea de a întreprinde propria analiză şi de a parcurge procesul construirii de argumente şi contraargumente în mod independent. Dacă acest obiectiv a fost atins, se poate spune că Mill a avut dreptate cel puţin într-un aspect: libertatea, individualitatea şi gândirea critică au o valoare.

George Ene

PARTEA I

LOGICA ŞTIINŢELOR MORALE

John Stuart Mill

Capitolul XII

1. Moralitatea – o artă, nu o ştiinţă

În capitolele anterioare ne-am încumetat să caracterizăm stadiul actual al acelei ramuri a cunoaşterii denumită Morală, care conţine ştiinţe doar în sensul propriu al termenului, adică sunt cercetări asupra mersului naturii. Se obişnuieşte să se includă sub termenul de Cunoaştere Morală, şi chiar (deşi impropriu) sub cel de Ştiinţă Morală, o cercetare ale cărei rezultate nu sunt exprimate la modul indicativ, ci la cel imperativ sau sunt perifraze echivalente cu acestea, adică ceea ce se numeşte cunoaşterea obligaţiilor, etică practică sau moralitate.

Modul imperativ însă caracterizează o artă, nu o ştiinţă. Orice se exprimă în reguli şi precepte, nu în aserţiuni referitoare la chestiuni factuale, aparţine artei, iar etica sau moralitatea este, în sensul propriu, o parte a artei ce corespunde ştiinţelor naturii umane şi societăţii[2].

Prin urmare, Metoda Eticii nu poate fi alta decât cea a Artei sau Practicii, în general, iar ceea ce ne propunem în această parte finală este să caracterizăm în general Metoda Artei, diferită de cea a Ştiinţei.

---

2. Este aproape superfluu să observăm că există şi un alt sens al cuvântului Artă, prin care se denotă caracteristica poetică sau aspectul poetic al lucrurilor în general, printr-o distincţie de sensul ştiinţific. În acest text, cuvântul este utilizat în sensul mai vechi şi, sper, nu complet derizoriu încă.

2. *Relaţiile dintre regulile artei şi teoremele ştiinţei corespunzătoare*

În toate ramurile practice, există situaţii în care indivizii trebuie să îşi conformeze practicile unei reguli prestabilite, precum şi cazuri în care face parte din sarcina lor să găsească sau să îşi construiască regula care să le guverneze comportamentul. Un exemplu din prima categorie este cazul unui judecător a cărui activitate se desfăşoară în conformitate cu reglementările unui cod scris. Judecătorului nu i se cere să decidă care este rezoluţia în mod intrinsec cea mai adecvată pentru respectivul caz, ci sub incidenţa cărei norme juridice cade acesta; ce a stabilit legiuitorul pentru tipul respectiv de cazuri şi, prin urmare, care i-a fost intenţia în privinţa tuturor cazurilor particulare din aceeaşi categorie. Aici metoda trebuie să fie pe de-a întregul şi exclusiv una de raţionament deductiv sau silogism, iar procesul este, evident, cel pe care l-am demonstrat în analiza silogismului ca fiind caracteristic pentru orice raţionament deductiv, şi anume interpretarea unei formule.

Pentru ca ilustrarea cazului opus să fie luată din aceeaşi clasă de subiecte ca şi primul, vom avea în vedere, în contrast cu situaţia judecătorului, poziţia legiuitorului. Aşa cum judecătorul are legi pentru a se orienta, la fel şi legiuitorul are reguli şi maxime de politică; dar ar fi o eroare manifestă să presupunem că legiuitorul este condiţionat de aceste maxime în aceeaşi manieră în care judecătorul este condiţionat de legi şi că tot ce are de făcut este să argumenteze plecând de la ele către cazul particular, aşa cum face judecătorul pornind de la legi. Legiuitorul trebuie să ia în considerare raţiunile şi temeiurile maximei; judecătorul nu are de-a face cu raţiunile şi temeiurile legii, cu excepţia situaţiei în care luarea lor în considerare poate clarifica intenţia legiuitorului, acolo unde cuvintele sale au lăsat neclarităţi. Pentru judecător, regula, o dată ce a fost asertată în mod pozitiv, are caracter ultim; legiuitorul sau un alt practician care urmează mai degrabă regulile decât raţiunile lor, asemenea tacticienilor germani de modă veche care au fost înfrânţi de către Napoleon sau asemenea doctorului care preferă ca pacienţii să îi moară după regulă decât să îşi revină contrar acesteia, este considerat, pe drept cuvânt, pedant sau sclavul propriilor formule.

Raţiunile unei maxime de politică sau ale oricărei alte reguli a artei nu pot fi altele decât teoremele ştiinţei corespunzătoare.

Relaţia în care se află regulile artei cu doctrinele ştiinţei poate fi caracterizată în felul următor. Arta îşi propune sieşi un ţel de atins, defineşte acest ţel şi îl predă ştiinţei. Ştiinţa îl primeşte, îl consideră un fenomen sau un efect de studiat şi, după ce investighează cauzele şi condiţiile producerii lui, îl înapoiază artei împreună cu o teoremă privind combinaţia de circumstanţe care îl poate produce. Apoi, arta examinează aceste combinaţii de circumstanţe şi, în funcţie de care dintre aceste combinaţii sunt sau nu în puterea umană, se pronunţă dacă ţelul poate fi atins sau nu. Prin urmare, singura premisă pe care Arta o oferă este premisa majoră originară, care asertează faptul că atingerea respectivului ţel este dezirabilă. Ştiinţa împrumută apoi Artei propoziţia (obţinută printr-o serie de inducţii sau deducţii) conform căreia realizarea anumitor acţiuni va duce la atingerea ţelului. Din aceste premise, Arta concluzionează că realizarea respectivelor acţiuni este dezirabilă şi, dacă le găseşte şi practicabile, converteşte teorema într-o regulă sau un precept.

3. Care este funcţia adecvată a regulilor artei ?

Merită o atenţie particulară faptul că teorema sau adevărul speculativ nu este apt să fie transformat într-un precept până când întreaga operaţie (şi nu doar o parte a ei) specifică ştiinţei nu a fost îndeplinită. Să presupunem că am realizat procesul ştiinţific doar până la un punct; am descoperit faptul că o anumită cauză va produce efectul dorit, dar nu am asertat şi toate condiţiile negative care au caracter necesar, adică toate circumstanţele care, dacă sunt prezente, ar împiedica producerea efectului. Dacă, în acest stadiu imperfect al teoriei ştiinţifice, încercăm să conturăm o regulă a artei, momentul se va dovedi prematur; ori de câte ori se manifestă o cauză ignorată de către teorie, regula va fi inadecvată: vom apela la mijloace, fără să atingem scopul. Nici un fel de argumentare pornind de la regulă sau despre ea nu ne va ajuta să ieşim din dificultate; nu ne rămâne altceva de făcut decât să ne întoarcem şi să încheiem procesul ştiinţific care ar fi trebuit să preceadă formarea regulii. Trebuie să redeschidem investigarea pentru a cerceta şi restul de condiţii de care depinde efectul şi doar după asertarea tuturor acestora suntem pregătiţi să transformăm într-un precept legea completă privind efectul, precept în care aceste circumstanţe sau combinaţii de circumstanţe prezentate de ştiinţă drept condiţii sunt prescrise ca mijloace.

Este adevărat faptul că, din raţiuni practice, regulile trebuie formulate pornind de la ceva mai puţin decât această teorie perfectă, ideală; în primul rând, pentru că teoria rareori poate fi construită atât de perfect; iar în al doilea rând, pentru că, dacă ar fi incluse toate aspectele contingente care sunt în conflict unele cu altele, atât cele frecvente, cât şi cele rare, regulile ar fi prea complicate pentru a fi înţelese şi reţinute de oamenii obişnuiţi, în situaţiile obişnuite de viaţă. Nu se încearcă să se introducă în regulile artei mai multe condiţii decât sunt cerute în cazurile obişnuite; din acest motiv, aceste reguli sunt întotdeauna imperfecte. În artele manuale, unde condiţiile cerute nu sunt numeroase, iar cele care nu sunt specificate de reguli sunt, în general, disponibile observaţiei curente sau uşor de învăţat din practică, persoanele care nu cunosc altceva în afara regulilor pot cu uşurinţă acţiona în siguranţă doar pe baza acestora. Dar în împrejurările complicate ale vieţii (cu atât mai mult în cele care privesc statele şi societăţile) nu te poţi baza doar pe reguli, fără a face în mod constant referire la legile ştiinţifice pe care s-au fondat acestea. Să ştii care sunt aspectele contingente care solicită o modificare a regulii sau care constituie pe de-a întregul excepţii de la regulă înseamnă să ştii ce combinaţii de circumstanţe ar interfera cu sau ar împiedica în întregime producerea consecinţelor legilor respective; iar acest lucru poate fi învăţat doar prin referire la temeiurile teoretice ale regulii.

Prin urmare, regulile de comportament vor fi considerate, de către un practician înţelept, ca având doar un caracter provizoriu. Fiind făcute pentru majoritatea cazurilor (sau pentru cele care apar cel mai des) ele evidenţiază maniera în care ar fi cel mai puţin riscant să acţionezi, atunci când nu există timpul sau mijloacele pentru analiza circumstanţelor particulare ale cazului sau atunci când nu putem avea încredere în judecata noastră pentru a le estima. Dar ele nu elimină absolut deloc cerinţa de a parcurge (atunci când circumstanţele o permit) procesul ştiinţific necesar pentru construirea unei reguli, pornind de la datele cazului particular aflat în faţa noastră. În acelaşi timp, regula obişnuită poate foarte bine să servească drept o indicaţie că noi şi alţii am descoperit un anumit mod de acţiune bine adaptat la cazurile cele mai frecvente şi că, dacă este nepotrivit pentru cazul particular, acest lucru s-ar datora, probabil, anumitor circumstanţe neobişnuite.

4. Arta nu poate fi deductivă

Se pare, prin urmare, că cei care ar deduce linia de comportament pentru cazurile particulare din aşa-numitele maxime universale practice comit o eroare, ignorând necesitatea de a se referi în mod constant la principiile ştiinţei speculative, pentru a se asigura că se va atinge măcar scopul specific pe care regulile îl au în vedere. Cu atât mai mare trebuie, atunci, să fie eroarea celor ce stabilesc principii rigide nu doar ca reguli universale pentru atingerea unui anume scop, ci ca reguli generale de comportament, fără a ţine cont nici de posibilitatea ca o cauză puternică să poată împiedica atingerea respectivului scop prin intermediul mijloacelor prescrise de către regulă, nici de posibilitatea ca însuşi succesul acţiunii să intre în conflict cu vreun alt scop, care, eventual, poate fi chiar mai dezirabil.

Aceasta este eroarea obişnuită a speculanţilor politici pe care i-am caracterizat ca aparţinând şcolii geometrice, în special în Franţa, unde raţionamentul deductiv de la regulile practicii constituie preocuparea comodă a jurnalismului şi oratoriei politice - o proastă înţelegere a funcţiilor Deducţiei, lucru care, în concepţia altor ţări, a adus multă neîncredere în practica generalizării, o caracteristică altfel atât de onorabilă a spiritului francez. În Franţa, locurile comune ale politicii reprezintă maxime practice, cuprinzătoare şi exhaustive, premise fundamentale de la care coboară oamenii către cazurile practice, crezând că fac astfel dovada unei gândiri logice şi lipsite de contradicţii. De exemplu, susţin mereu că ar trebui adoptată o măsură sau alta, pentru că este o consecinţă a principiului pe care se bazează forma de guvernământ (principiul legitimităţii sau principiul suveranităţii poporului). La acest argument se poate răspunde că, dacă acestea ar fi chiar principii practice, atunci înseamnă că ele se bazează pe temeiuri speculative; suveranitatea poporului, de exemplu, trebuie să fie un fundament corect pentru guvernământ, pentru că un guvernământ astfel constituit tinde să producă anumite efecte benefice. Însă, întrucât nici un guvernământ nu produce toate efectele benefice posibile, ci toate au, într-o măsură mai mare sau mai mică, inconveniente, şi întrucât acestea nu pot fi combătute în mod obişnuit cu mijloace provenind din chiar cauzele care le-au produs, deseori ar fi recomandabil ca anumite aranjamente practice să nu provină din aşa-numitul principiu general al guvernământului. Sub un guvernământ al legitimităţii, acest sfat se îndreaptă mai mult către

instituţiile de origine populară, iar într-o democraţie – către aranjamentele care au tendinţa să pună sub control elanul voinţei populare. Linia de argumentare este atât de eronată în Franţa, pentru că filosofia politică tinde către concluzia practică după care ar trebui să ne îndreptăm eforturile cu precădere, pentru a agrava, şi nu a atenua imperfecţiunile caracteristice sistemului de instituţii pe care îl preferăm sau în care se întâmplă să trăim.

5. Orice artă conţine adevăruri ale ştiinţei, aranjate în ordinea potrivită pentru un anumit folos practic

Temeiurile oricărei reguli a artei vor fi găsite, aşadar, în teoremele ştiinţei. O artă (sau un corp de arte) conţine reguli, împreună cu tot atât de multe propoziţii speculative câte sunt necesare pentru justificarea regulilor respective. În orice domeniu, arta completă include selectarea unei anumite porţiuni a ştiinţei care îi este necesară pentru a arăta de ce condiţii depind efectele pe care arta îşi propune să le producă. Iar Arta în general conţine adevărurile ştiinţei, aranjate în cea mai convenabilă ordine pentru practică, şi nu în ordinea care este mai convenabilă reflecţiei. Ştiinţa îşi grupează şi îşi aranjează adevărurile astfel încât să ne dea posibilitatea să cuprindem într-o singură privire cât mai mult posibil din ordinea universului. Arta, deşi trebuie să îşi asume aceleaşi legi generale, le urmează doar în acele consecinţe particulare care au condus la formarea regulilor de conduită şi aduce împreună din cele mai îndepărtate părţi ale ştiinţei adevărurile referitoare la producerea condiţiilor diferite şi eterogene necesare pentru fiecare efect pe care exigenţele vieţii practice îl cer a fi produs[3].

Prin urmare, întrucât ştiinţa urmăreşte o cauză până la efectele ei diverse, în timp ce arta urmăreşte un efect până înspre cauzele şi condiţiile lui multiple şi diversificate, este necesar să avem un set de adevăruri ştiinţifice intermediare, derivate din generalităţile mai înalte ale ştiinţei şi destinate să servească drept *generalia* sau principii prime ale diferitelor arte. Operaţiunea ştiinţifică de construire a acestor principii intermediare este caracterizată de dl Comte ca unul dintre rezultatele filosofiei care sunt rezervate posterităţii. Singurul exemplu complet pe care îl evidenţiază ca

3. Profesorul Bain şi alţii numesc selectarea dintre regulile ştiinţei, pentru scopurile unei arte, o Ştiinţă Practică ; ei acordă numele de Artă doar regulilor selectate.

fiind deja realizat şi care poate fi considerat un tip ce merită imitat în exemple mai importante este teoria generală a artei Geometriei Descriptive, aşa cum a fost concepută de dl Monge. Totuşi, nu este dificil de înţeles care trebuie să fie, în general, natura acestor principii intermediare. După construirea celei mai cuprinzătoare concepţii posibile despre scopul de atins, adică despre efectul de produs, şi determinarea, în aceeaşi manieră cuprinzătoare, a setului de condiţii de care depinde efectul, rămâne de realizat o trecere în revistă generală a resurselor la care se poate apela pentru realizarea acestui set de condiţii; iar când rezultatul trecerii în revistă a fost prins în cele mai puţine şi cele mai cuprinzătoare propoziţii posibile, aceste propoziţii vor exprima relaţia generală dintre mijloacele la îndemână şi scop; ele vor constitui teoria ştiinţifică generală a artei, de la care metodele practice vor urma precum corolare.

6. Teleologia sau doctrina scopurilor

Dar, deşi reflecţiile care leagă scopul sau ţelul final al oricărei arte cu mijloacele pentru atingerea lui aparţin domeniului Ştiinţei, definirea scopului însuşi aparţine exclusiv Artei şi formează o caracteristică particulară a acesteia. Orice artă are un prim principiu (o premisă majoră generală), care nu este împrumutat din ştiinţă; prin el se enunţă obiectul la care se tinde şi se afirmă obiectul ca fiind dezirabil. Arta construcţiei asumă că este dezirabil să avem construcţii; arhitectura (ca una dintre artele frumoase) asumă că este dezirabil ca aceste construcţii să fie frumoase sau impozante. Artele igienice şi medicale asumă ca fiind scopuri adecvate şi dezirabile conservarea sănătăţii, pentru prima, şi tratarea bolilor, pentru cea de-a doua. Acestea nu sunt propoziţii ale ştiinţei. Propoziţiile ştiinţei asertează un dat factual: o existenţă, o co-existenţă, o succesiune sau o asemănare. Propoziţiile despre care vorbim acum nu asertează că ceva există, ci afirmă sau recomandă că ceva trebuie să fie. Aceasta este o clasă diferită de propoziţii. O propoziţie al cărei predicat este exprimat prin cuvintele *ar trebui* sau *trebuie* este în general diferită de una al cărei predicat este exprimat prin *este* sau *va fi*. Este adevărat că, în cel mai larg înţeles al cuvintelor, chiar şi aceste propoziţii asertează ceva ca fiind o chestiune factuală. Aspectul factual asertat prin ele este că linia de comportament recomandată trezeşte în mintea vorbitorului sentimentul de aprobare. Acest lucru însă nu merge până la rădăcina problemei, căci aprobarea

vorbitorului nu este un motiv suficient pentru care alţi oameni ar trebui să aprobe ; nu ar trebui să fie un motiv suficient nici chiar pentru vorbitor. Pentru scopurile practicii, fiecăruia trebuie să i se ceară să îşi justifice aprobarea, iar pentru aceasta este nevoie de premise generale, care să determine care sunt obiectele adecvate pentru aprobare şi care este ordinea adecvată a ierarhizării acestor obiecte.

Aceste premise generale, împreună cu principalele concluzii care pot fi trase din ele, formează (sau, mai degrabă, ar putea forma) un corp doctrinar, care este în mod adecvat numit Arta Vieţii, cu cele trei departamente ale ei : Moralitatea, Prudenţa sau Politica şi Estetica ; în comportamentul şi activităţile umane corespunzându-le Corectitudinea, Oportunitatea şi Frumuseţea sau Nobleţea. Acestei arte (care, în cea mai mare parte a ei, rămâne, din păcate, să fie creată) îi sunt subordonate toate celelalte, întrucât principiile ei sunt cele care trebuie să determine dacă ţinta particulară a fiecărei arte este meritorie şi dezirabilă şi care îi este locul pe scala lucrurilor dezirabile. Fiecare artă este, astfel, un rezultat compus al legilor naturii, expuse de ştiinţă, şi al principiilor generale a ceea ce a fost numită Teleologia sau Doctrina Scopurilor[4], care, împrumutând limbajul metafizicienilor germani, pot fi numite, şi nu impropriu, principiile Raţiunii Practice.

Un observator sau cercetător ştiinţific, privit doar din acest punct de vedere, nu este un sfătuitor pentru practică. Meritul său este doar de a arăta că anumite consecinţe urmează din anumite cauze şi că, pentru a obţine anumite scopuri, anumite mijloace sunt cele mai eficiente. Nu este menirea sa ca om de ştiinţă să decidă dacă scopurile însele merită să fie urmărite şi în ce măsură merită să fie urmărite ; ştiinţa singură nu îl va pune niciodată în poziţia necesară pentru o asemenea decizie. În ştiinţa fizică pură nici nu prea există tentaţia către asumarea unei asemenea poziţii, dar cei care tratează despre natura umană şi societate o pretind în mod invariabil – sunt împinşi întotdeauna să spună nu doar ceea ce este, ci şi ce ar trebui să fie. Pentru a fi în această poziţie, o doctrină completă a Teleologiei este indispensabilă. Oricât de perfectă ar fi, o teorie ştiinţifică a subiectului în discuţie, doar ca parte a ordinii naturii, nu poate în nici un fel să fie utilizată ca substitut. În acest sens, diferitele arte subordonate permit o analogie înşelătoare. În ele rareori există nevoia să fie justificat scopul,

4. Cuvântul Teleologie este, de asemenea, în mod neconvenabil şi neadecvat utilizat de unii scriitori ca nume pentru încercarea de a explica fenomenele universului pornind de la cauzele finale.

căci în general caracterul său dezirabil nu este negat de nimeni şi doar atunci când se pune problema întâietăţii între el şi vreun alt scop trebuie apelat la principiile generale ale Teleologiei; pe de altă parte, un scriitor în probleme de Morală şi Politică are nevoie de aceste principii la fiecare pas. Cea mai elaborată şi bine digerată expunere a legilor succesiunii şi coexistenţei între fenomene mentale şi sociale şi a relaţiei cauzale între fenomene nu va fi de nici un folos în demersul către o artă a Vieţii sau a Societăţii dacă scopurile către care ţinteşte arta sunt lăsate la vaga sugestie a *intellectus sibi permissus* sau sunt luate ca asigurate, fără analiză sau chestionare.

7. Necesitatea unui standard ultim sau prim principiu al teleologiei

Prin urmare, există o *Philosophia Prima* specifică Artei, aşa cum există una care aparţine Ştiinţei. Nu există doar principii prime ale Cunoaşterii, ci şi ale Conduitei. Trebuie să existe un standard pe baza căruia să se determine caracterul bun sau rău, în mod absolut sau comparativ, al scopurilor sau obiectelor dorinţei. Iar acest standard nu poate fi decât unul singur, căci dacă ar fi mai multe principii ultime de conduită, un acelaşi comportament ar putea fi aprobat de unul din aceste principii şi condamnat de altul şi ar fi nevoie de un principiu mai general care să arbitreze între acestea.

În mod corespunzător, scriitorii pe probleme de filosofie morală au simţit necesitatea nu doar de a apela la principii pentru a face referire la reguli de conduită şi judecăţi de apreciere şi blamare, ci chiar de a apela la un singur principiu – o regulă sau un standard cu care toate celelalte reguli de conduită se cere să fie consistente şi de la care ele pot fi deduse, pe linie de consecinţă. Cei care s-au îndepărtat de un asemenea demers au ajuns să presupună că un simţ moral sau un instinct, inerent nouă, ne informează atât ce principii de conduită trebuie să luăm în considerare, cât şi în ce mod se subordonează acestea între ele.

Problema teoriei fundamentării moralităţii este o problemă care nu îşi găseşte locul pentru o tratare extinsă într-o lucrare ca aceasta şi nici nu ar fi de vreun folos să fie tratată doar marginal. Mă voi mulţumi, prin urmare, să spun că doctrina principiilor morale intuitive, chiar dacă ar fi adevărată, ar fi satisfăcătoare doar pentru partea de conduită numită adecvat morală.

Pentru restul ariei conduitei, tot trebuie căutat un principiu general sau standard, iar dacă acest principiu este identificat corect, se va observa, cred, că el serveşte la fel de bine şi ca principiu ultim al Moralităţii, aşa cum este şi principiu al Prudenţei, Politicii sau Gustului.

Fără a încerca aici să îmi justific opinia sau măcar să propun tipul de justificare ce poate fi avansat, îmi declar convingerea că principiul general la care toate regulile practicii trebuie să se conformeze (şi testul prin intermediul căruia ele trebuie verificate) este caracteristica lor de a conduce la fericirea omenirii sau, mai degrabă, a tuturor fiinţelor capabile de simţire; cu alte cuvinte, promovarea fericirii este principiul ultim al Teleologiei[5].

Nu intenţionez să asertez că promovarea fericirii trebuie să fie ea însăşi scopul tuturor acţiunilor sau chiar al tuturor regulilor de acţiune. Ea este justificarea şi trebuie să fie instanţa de control a tuturor scopurilor, dar nu este ea însăşi singurul scop. Există multe acţiuni virtuoase, chiar modalităţi virtuoase de acţiune (deşi, cred, nu atât de frecvente pe cât se presupune deseori), prin care fericirea în cazul particular este sacrificată, producându-se mai multă durere decât plăcere. Dar o asemenea conduită poate fi, în mod adecvat, justificată doar dacă poate fi arătat că, în total, mai multă fericire va exista în lume dacă se vor cultiva sentimente care îi vor face pe oameni să nu ţină cont de fericire în anumite cazuri. Admit pe de-a întregul că acest lucru este adevărat: cultivarea unei nobleţi ideale a voinţei şi conduitei ar trebui să fie pentru fiinţele umane un scop în faţa căruia scopul particular al căutării fie a propriei fericiri, fie a altora (cu excepţia cazului în care căutarea este inclusă în această idee de fericire) ar trebui, în cazuri de conflict, să fie lăsat deoparte. Dar consider că chestiunea fundamentală, adică problema a ce anume constituie această înălţare a caracterului, trebuie ea însăşi să fie decisă prin referire la fericire ca standard. Caracterul însuşi trebuie să fie, pentru individ, un scop suprem, pur şi simplu pentru că existenţa acestei nobleţi a caracterului sau a ceva apropiat ei, în orice cantitate, ar merge mai departe decât orice altceva către a aduce fericire în viaţa umană, atât în sensul mai umil de plăcere şi lipsă a durerii, cât şi în înţelesul mai înalt de a face viaţa nu puerilă şi neimportantă, aşa cum este azi aproape în mod universal, ci aşa cum fiinţele umane cu facultăţi înalt cultivate pot ţine să o aibă.

---

5. Pentru o discuţie şi o argumentare specifice acestui principiu, vezi micul volum intitulat *Utilitarismul*.

8. Concluzie

Cu aceste remarce, trebuie să încheiem această trecere în revistă a aplicaţiei logicii generale a cercetării ştiinţifice la departamentele morale şi sociale ale ştiinţei. Fără a trece peste extrema generalitate a principiilor metodei pe care le-am expus (o generalitate care, cred, nu este, în acest caz, sinonimă cu vaguitatea), mi-am permis să sper că aceste observaţii pot fi utile celor care îşi vor asuma sarcina de a aduce cele mai importante dintre ştiinţe într-o stare mai satisfăcătoare; utile atât în îndepărtarea erorilor, cât şi în clarificarea adevăratelor concepţii privind mijloacele prin intermediul cărora adevărul poate fi atins, în probleme atât de complicate. Dacă această speranţă a fost realizată, putem spune că ne-am mai apropiat de ceea ce este probabil destinat să fie marea achiziţie intelectuală a următoarelor două sau trei generaţii de gânditori europeni.

UTILITARISMUL

John Stuart Mill

Capitolul IV
De ce fel de demonstraţie este susceptibil principiul utilităţii

1. S-a remarcat deja că problemele privind scopurile ultime nu admit o demonstraţie (*proof*) în accepţia obişnuită a termenului. Imposibilitatea unei demonstraţii cu ajutorul raţiunii e o trăsătură comună tuturor principiilor prime : atât premiselor prime ale cunoaşterii, cât şi celor ale conduitei noastre. Dar cele dintâi, fiind o chestiune de fapt, pot fi abordate prin apel direct la facultăţile care judecă fapte - anume simţurile şi conştiinţa noastră internă. Se poate oare apela la aceleaşi facilităţi în probleme privind scopurile practice ? Sau prin ce altă facultate le putem cunoaşte pe acestea ?

2. Problemele privitoare la scopuri sunt, cu alte cuvinte, probleme cu privire la ce lucruri sunt dizerabile. Doctrina utilitaristă spune că fericirea e dezirabilă, şi anume că e singurul lucru dezirabil ca scop ; toate celelalte lucruri sunt dezirabile numai ca mijloace în vederea acestui scop. Ce trebuie să cerem acestei doctrine, ce condiţii trebuie ea să satisfacă pentru a îndreptăţi încrederea pe care o pretinde ?

3. Singura demonstraţie a faptului că un obiect e vizibil e că oamenii îl văd efectiv. Singura demonstraţie a faptului că un obiect e audibil e că oamenii îl aud ; aşişderea pentru celelalte izvore ale experienţei noastre. În acelaşi fel, înclin să cred că singura dovadă ce se poate aduce în favoarea faptului că ceva e dezirabil e aceea că oamenii îl doresc efectiv. Dacă

scopul pe care şi-l propune teoria utilitaristă nu ar fi recunoscut ca atare, în teorie şi în practică, nimic nu ar fi putut convinge pe nimeni că lucrurile stau aşa. Nu poate fi dat nici un temei pentru care fericirea generală e dezirabilă în afara faptului că fiecare persoană îşi doreşte propria fericire, în măsura în care o consideră realizabilă. Acesta fiind, oricum, un fapt, avem aici nu numai singura demonstraţie admisă de acest caz, ci tot ceea ce se poate pretinde : că fericirea e un bine, că fericirea fiecărei persoane e un bine pentru acea persoană şi că fericirea generală e, aşadar, un bine pentru suma tuturor persoanelor. Fericirea şi-a dovedit astfel vocaţia de a fi *unul* din scopurile conduitei şi, în consecinţă, unul din criteriile moralităţii.

4. Dar prin aceasta ea nu s-a dovedit a fi şi singurul criteriu. Pentru a fi astfel, s-ar părea că e necesar să arătăm, urmând aceeaşi metodă, nu numai că oamenii doresc fericirea, dar şi că ei nu doresc niciodată altceva. Totuşi e evident că ei doresc, în fapt, lucruri care, în limbajul uzual, sunt categoric diferite de fericire. De pildă, ei doresc efectiv virtutea şi absenţa viciului nu mai puţin decât plăcerea şi absenţa durerii. Dorinţa virtuţii nu e un fapt atât de universal ca dorinţa fericirii, dar e tot atât de autentic ca şi acesta. Plecând de aici, oponenţii standardului utilitarist socotesc că au dreptul să deducă existenţa unor scopuri ale acţiunii umane altele decât fericirea şi că fericirea nu e standardul aprobării şi dezaprobării.

5. Dar oare neagă doctrina utilitaristă că oamenii doresc virtutea ? Sau susţine ea că virtutea nu e un lucru care merită să fie dorit ? Lucrurile stau exact invers. Ea susţine nu numai că virtutea merită să fie dorită, ci şi că ea trebuie dorită dezinteresat, în sine. Oricare ar fi părerea moraliştilor utilitarişti în ce priveşte condiţiile originare care fac ca virtutea să fie virtute, ei pot totuşi crede (şi o fac efectiv) că acţiunile şi dispoziţiile sunt virtuoase numai pentru că ele contribuie la producerea unui alt scop decât virtutea ; o dată acest lucru convenit şi o dată stabilit, conform acestei descripţii, ce *este* virtuos, ei nu numai că plasează virtutea în chiar fruntea lucrurilor care sunt bune ca mijloace în vederea scopului ultim, ci recunosc, de asemenea, ca fapt psihologic, posibilitatea ca ea să fie, pentru individ, un bine în sine, fără raport cu nici un alt scop ; ei mai susţin că spiritul nu se află în cea mai bună stare, într-o stare conformă idealului utilitarist sau în aceea care e cea mai favorabilă producerii fericirii generale, decât dacă iubeşte virtutea în această manieră – ca pe un lucru dezirabil în sine, chiar dacă, într-o împrejurare particulară sau alta, ea nu produce acele alte

consecinţe dezirabile pe care tinde să le producă de obicei şi în temeiul cărora e numai virtute. Această opinie nu reprezintă nici măcar în cel mai insignifiant grad o îndepărtare de la principiul fericirii. Elementele fericirii sunt foarte variate, fiecare fiind dezirabil în sine, nu doar ca parte a unui agregat. Principiul utilităţii nu înseamnă că orice plăcere, ca muzica, de pildă, sau orice evitare a durerii, ca, de exemplu, sănătatea, ar trebui privite ca mijloc pentru atingerea a ceva colectiv care e numit fericire şi că ar trebui dorite din acest motiv. Ele sunt dorite şi dezirabile în şi pentru ele însele; în afară de a fi mijloace, ele sunt parte a scopului. Conform doctrinei utilitariste, virtutea nu este, în mod natural şi originar, o parte a scopului, dar e aptă să devină; şi ea chiar devine aşa ceva în aceia care o trăiesc dezinteresat, în aceia care o cultivă nu ca pe un mijloc în vederea realizării fericirii, ci ca pe o parte a fericirii lor.

6. Pentru a lămuri mai bine cele spuse aici, putem reaminti că virtutea nu e singurul lucru care a apărut iniţial ca mijoc – şi care dacă nu ar fi apărut ca mijloc în vederea a altceva ar fi fost şi ar fi rămas indiferentă – dar care, prin asocierea cu scopul al cărui mijloc este, a ajuns să fie dorită în sine, şi aceasta cu cea mai înaltă intensitate. De pildă, ce am putea spune despre dragostea de bani? La origini, nimic nu face ca banii să fie mai dezirabili decât o grămadă de pietricele strălucitoare. Valoarea lor e doar valoarea lucrurilor pe care le putem cumpăra cu ei, a dorinţei de a avea alte lucruri decât ei înşişi, dorinţă pe care ei, ca mijloc, ne permit să o satisfacem. Totuşi, dragostea pentru bani nu e doar una dintre cele mai puternice forţe motoare ale vieţii umane, dar banii sunt, în multe cazuri, doriţi în şi pentru sine; dorinţa de a-i poseda e uneori mai mare decât dorinţa de a-i utiliza şi ea tinde să crească pe măsură ce toate celelalte dorinţe, legate de acele scopuri care pot fi atinse cu ajutorul lor, încep să scadă. Se poate spune deci, pe bună dreptate, că banii sunt doriţi nu în vederea unui scop, ci ca parte a scopului. Din mijloc pentru realizarea fericirii, ei au devenit un element principal al concepţiei indivizilor despre fericire. Acelaşi lucru poate fi spus despre majoritatea scopurilor majore ale vieţii umane: puterea, de exemplu, sau faima, exceptând faptul că în cazul acestora din urmă există o anume cantitate de plăcere asociată lor, plăcere care are cel puţin aparenţa de a le fi în mod natural inerentă – ceea ce nu se poate spune în legătură cu banii. Totuşi, atracţia naturală superlativă pentru putere şi faimă se explică prin imensul ajutor pe care ele ni-l dau în îndeplinirea altor dorinţe; şi tocmai strânsa împletire astfel apărută

între ele şi toate celelalte obiecte ale dorinţelor noastre dă o intensitate deosebită doririi indirecte a lor, care, în unele caractere, depăşeşte în intensitate toate celelalte dorinţe. În aceste cazuri, mijloacele au devenit o parte a scopului, şi anume o parte mai importantă a acestuia decât oricare dintre lucrurile pentru care ele sunt mijloace. Ceea ce a fost o dată dorit în calitate de instrument pentru realizarea fericirii a ajuns să fie dorit de dragul lui însuşi. Fiind dorit de dragul lui însuşi, el e dorit, în acelaşi timp, ca *parte* a fericirii. Persoana e făcută fericită, sau cel puţin crede că ar putea fi făcută astfel, prin simpla posesie a acestui instrument; şi e făcută nefericită prin eşecul de a-l obţine. A dori acest mijloc nu e ceva diferit de a dori fericirea; şi acelaşi lucru e valabil pentru dragostea de muzică sau dorinţa de a fi sănătos. Ele sunt incluse în fericire. Ele sunt o parte din elementele care compun dorinţa de a fi fericit. Fericirea nu e o idee abstractă, ci un întreg concret (*a concrete whole*), iar acestea sunt câteva din părţile sale. Standardul utilitarist sancţionează şi aprobă o atare situaţie. Viaţa ar fi săracă, lipsită de surse de fericire, dacă nu ar exista acest dar natural prin care lucruri iniţial indiferente, dar asigurând sau însoţind satisfacerea dorinţelor noastre primitive, devin în ele însele sursa unor plăceri mai valoroase decât plăcerile primitive atât în ce priveşte constanţa lor de-a lungul existenţei umane, cât şi în ce priveşte intensitatea lor.

7. Conform concepţiei utilitariste, virtutea e un bun de acest tip. Nu a existat, iniţial, un alt motiv de a dori sau un alt impuls în favoarea ei, în afara faptului că asigura procurarea plăcerii şi mai ales evitarea durerii. Dar, o dată asocierea formată, ea a putut fi percepută ca un bun în sine şi dorită ca atare cu tot atâta intensitate ca orice alt bun; cu diferenţa – ce o separă de dragostea de bani, de putere sau faimă – că toate acestea din urmă pot face (şi adesea fac) ca individul să fie vătămător celorlalţi membri ai societăţii căreia-i aparţine, pe când nimic nu face din el o mai mare binecuvântare pentru ceilalţi decât cultivarea dragostei dezinteresate pentru virtute. Şi, în consecinţă, în timp ce standardul utilitarist tolerează şi aprobă celelalte dorinţe dobândite până la punctul la care el se pot dovedi mai degrabă dăunătoare decât favorabile fericirii generale, el impune şi cere cultivarea dragostei pentru virtute, la intensitatea ei maximă, ca un lucru de cea mai mare importanţă pentru realizarea fericirii generale.

8. Rezultă din cele spuse anterior că, în realitate, nimic nu e dorit în afara fericirii. Orice e dorit altfel decât ca un mijloc în vederea unui scop

diferit de el însuşi şi, în ultimă instanţă, ca un mijloc în vederea fericirii, e dorit ca parte a fericirii şi nu e dorit pentru sine atâta vreme cât nu a devenit o parte a fericirii. Cei ce doresc virtutea de dragul ei însăşi o doresc fie pentru că simt o plăcere în conştiinţa posedării ei, fie pentru că simt o durere în conştiinţa privării de ea, fie pentru amândouă aceste motive; cum în realitate rareori plăcerea şi durerea există separat, ci mai întotdeauna împreună, aceeaşi persoană va simţi plăcerea în măsura în care a putut realiza un anume grad de virtute şi durerea în măsura în care nu a putut realiza mai mult. Dacă, pe de o parte, ea nu ar fi beneficiat de nici o plăcere din partea virtuţii şi, pe de alta, nu ar suferi nici o durere din cauza absenţei acesteia, atunci ea nu ar iubi sau nu ar dori virtutea, ori ar dori-o numai pentru celelalte beneficii pe care i le-ar putea aduce ei sau celor a căror soartă o interesează.

9. Avem, aşadar, acum un răspuns la întrebarea ce fel de demonstraţie admite principiul utilităţii. Dacă opinia pe care am formulat-o e psihologic adevărată – dacă natura umană e astfel construită încât nu doreşte nimic ce nu e fie parte a fericirii, fie mijloc pentru realizarea acesteia – atunci nu putem avea o altă demonstraţie a faptului că acestea sunt singurele lucruri dezirabile şi nici nu putem pretinde o alta. Dacă e aşa, atunci fericirea e unicul scop al acţiunii umane, iar promovarea ei e testul prin care trebuie judecată întreaga conduită a omului; de unde rezultă cu necesitate că acesta trebuie să fie şi criteriul moralităţii, deoarece partea e inclusă în întreg.

10. Şi acum, pentru a decide dacă într-adevăr aşa stau lucrurile, dacă omenirea doreşte în sine numai ceea ce reprezintă o plăcere pentru ea sau ceea ce, atunci când lipseşte, e resimţită ca o durere, ajungem fără doar şi poate la o chestiune de fapt şi de experienţă, chestiune ce depinde, ca toate problemele similare, de evidenţa empirică. Ea poate fi tranşată numai prin luciditate şi introspecţie, însoţite de observarea altora. Sunt convins că aceste izvoare de evidenţă, dacă sunt imparţial consultate, vor stabili că a dori un lucru şi a-l găsi plăcut sau a avea aversiune faţă de el şi a-l considera dureros (*painful*) sunt fenomene pe de-a-ntregul inseparabile sau, mai degrabă, sunt două laturi ale aceluiaşi fenomen – în sens strict, două moduri diferite de a numi acelaşi fapt psihologic: că a gândi un obiect ca dezirabil (cu excepţia cazului când nu îl dorim decât pentru consecinţele sale) şi a-l gândi ca plăcut sunt unul şi acelaşi lucru; iar a dori

ceva altfel decât proporţional cu ideea de plăcere ataşată lui e o imposibilitate fizică şi metafizică.

11. Atât de evident mi se pare acest lucru, încât nu mă aştept ca el să fie pus sub semnul întrebării de cineva; obiecţia ce s-ar putea ridica nu se referă la faptul că dorinţa ar putea fi orientată, în ultimă instanţă, spre altceva decât spre plăcere şi evitarea durerii, ci la acela că voinţa e un alt lucru decât dorinţa; că o persoană recunoscută pentru virtutea sa sau orice alt individ ale cărui scopuri sunt fixate îşi va urmări scopurile fără să se gândească la plăcerea ce rezultă din contemplarea lor sau la care s-ar putea aştepta prin atingerea lor, şi va persevera să acţioneze în vederea acestor scopuri chiar dacă respectivele plăceri sunt mult reduse datorită unei schimbări a caracterului său sau a unei slăbiri a sensibilităţii sale pasive (*passive sensibilities*), sau chiar dacă aceste plăceri sunt depăşite de durerile ce rezultă din urmărirea respectivelor scopuri. Eu sunt perfect de acord cu toate acestea şi am mai afirmat-o o dată mai hotărât şi mai convins decât oricine. Voinţa, acest fenomen activ, e altceva decât dorinţa, o stare de sensibilitate pasivă; şi cu toate că la origini voinţa a fost un vlăstar al dorinţei, ea a prins, în timp, rădăcină altundeva şi s-a detaşat atât de mult de trunchiul părintesc încât în cazul unui scop obişnuit, în loc să vrem lucrul deoarece îl dorim, noi adesea îl dorim pentru că îl vrem. Acesta nu e, totuşi, decât un caz particular al acelui fapt familiar care e puterea obişnuinţei şi nu se limitează în nici un chip la cercul acţiunilor virtuoase. Multe lucruri indiferente, pe care oamenii le-au făcut iniţial dintr-un motiv oarecare, sunt făcute mai apoi din obişnuinţă. Uneori, acest fapt are loc în mod inconştient, conştiinţa apărând abia în urma acţiunii; alteori, el e făcut cu o voinţă perfect conştientă, dar o voinţă ce a devenit habituală şi e pusă în mişcare de forţa obişnuinţei, în contrast, poate, cu preferinţa deliberată – aşa cum se întâmplă adesea cu cei care au asimilat anumite deprinderi de toleranţă vicioasă sau dăunătoare. În al treilea rând, şi ultimul, avem cazul în care actul habitual de voinţă, într-o situaţie particulară, nu intră în contradicţie cu intenţia generală precumpănitoare altădată, ci concură la împlinirea ei, cum e cazul persoanei de o virtute recunoscută şi al tuturor acelora care urmăresc deliberat şi consecvent orice scop determinat. Distincţia dintre voinţă şi dorinţă astfel înţeleasă e un fapt psihologic autentic şi foarte important; dar faptul constă numai din acestea: anume că voinţa, ca şi toate celelalte părţi ale propriei noastre constituţii subiective, poate fi transformată în obişnuinţă şi că noi putem

voi din obişnuinţă ceva ce nu mai dorim în sine sau îl putem dori numai pentru că îl voim. Nu e mai puţin adevărat că voinţa, la origini, e în întregime un produs al dorinţei, dacă includem în dorinţă forţa repulsivă a durerii şi cea de atracţie provocată de plăcere. Să lăsăm la o parte acum persoana care posedă voinţa fermă de a face binele şi să luăm în considerare pe aceea în care voinţa virtuoasă e încă slabă, uşor coruptibilă, o voinţă pe care nu se poate conta întotdeauna ; prin ce mijloace poate fi ea fortificată ? Cum poate fi implantată sau stimulată voinţa de a fi virtuos acolo unde această voinţă este slabă ? Numai făcând ca persoana să *dorească* virtutea – adică făcând-o s-o privească într-o lumină plăcută sau să simtă absenţa ei ca pe o durere. Putem da naştere acestei voinţe de a fi virtuos care, dacă e consolidată, acţionează fără nici un apel la plăcere sau durere, numai asociind facerea binelui cu plăcerea şi a răului cu durerea sau stârnind plăcerea conţinută în mod natural în una şi durerea conţinută în cealaltă, sau imprimând această asociere în memoria persoanei respective, sau adaptând-o experienţei ei personale. Voinţa e copilul dorinţei şi ea nu iese de sub tutela părintelui său decât pentru a intra sub aceea a obişnuinţei. Obişnuinţa e singurul lucru care conferă siguranţă atât sentimentelor, cât şi conduitei ; şi tocmai datorită importanţei pe care o prezintă pentru alţii posibilitatea de a se baza în mod absolut pe sentimente şi conduita cuiva, ca şi a importanţei ce o are pentru fiecare posibilitatea de a se baza pe propriile sentimente şi acţiuni, e nevoie ca voinţa de a face ceea ce e corect să fie cultivată în această independenţă habituală. Cu alte cuvinte, această stare a voinţei e un mijloc pentru realizarea binelui, nu un bine intrinsec ; şi ea nu se află în conflict cu doctrina că nimic nu e bine pentru fiinţele umane decât dacă e fie plăcut, fie un mijloc pentru a realiza plăcerea şi a evita durerea.

12. Dar dacă această doctrină e adevărată, atunci principiul utilităţii e demonstrat. Că aşa stau lucrurile sau nu, vom lăsa în seama cititorului inteligent să decidă.

Capitolul V
Despre legătura dintre justiţie şi utilitate

1. În toate epocile speculaţiei filosofice, unul dintre cele mai puternice obstacole în calea acceptării doctrinei că utilitatea sau fericirea e criteriul a ceea ce e corect sau incorect a fost derivat din ideea de justiţie (*justice*). Puternicul sentiment şi noţiunea aparent clară pe care le evocă acest cuvânt, cu rapiditate şi o siguranţă asemănătoare instinctului, au părut să indice majorităţii gânditorilor că ar fi vorba de o calitate inerentă a lucrurilor şi să arate că Justul trebuie să existe în Natură în ipostaza a ceva absolut, generic distinct de orice varietate a Oportunului (*expedient*) ba chiar, teoretic vorbind, ca opusul lui, cu toate că (aşa cum se recunoaşte de regulă), niciodată, practic vorbind şi pe termen lung, despărţit de el.

2. În acest caz, ca şi în cazul celorlalte sentimente morale, nu există o legătură necesară între problema originii sentimentului de justiţie şi aceea a forţei sale de constrângere. Din faptul că un sentiment e sădit în noi de natură nu rezultă în mod necesar că aceasta şi legitimează toate imboldurile lui. Sentimentul justiţiei ar putea fi un insinct aparte şi ar putea deci presupune, ca toate celelalte instincte umane, un control şi o îndrumare din partea unei raţiuni superioare. Dacă avem instincte intelectuale ce ne conduc spre a judeca într-un anume fel, ca şi instincte animalice care ne fac să acţionăm într-un anume fel, nu există nici o necesitate ca primele să fie mai infailibile în sfera lor decât sunt cele din urmă în propria lor sferă; se prea poate întâmpla ca, ocazional, primele să sugereze judecăţi greşite, iar cele din urmă acţiuni greşite. Dar cu toate că una e să credem că posedăm sentimentul natural al justiţiei şi alta să îl recunoaştem ca ultim criteriu al conduitei, aceste două opinii sunt, de fapt, foarte strâns legate. Oamenii sunt întotdeauna predispuşi să creadă că orice sentiment subiectiv, dacă nu e explicat altfel, este o revelare a unei anumite realităţi obiective. Scopul nostru aici e să determinăm dacă realitatea căreia-i corespunde sentimentul justiţiei e una care presupune o asemenea revelaţie specială, dacă justeţea sau injusteţea unei acţiuni e un lucru specific intrinsec acesteia şi distinct de toate celelalte calităţi ale sale sau e numai o combinaţie a unora dintre aceste calităţi, privită sub un aspect particular. Din punctul de vedere al acestei cercetări e, practic, important să vedem dacă însuşi sentimentul de

justiţie sau injustiţie e unul *sui generis*, cum e cazul senzaţiilor noastre de culoare şi gust, sau e un sentiment derivat, format din combinarea altor sentimente. Şi aceasta e cu atât mai important de cercetat cu cât oamenii sunt, în genere, destul de dispuşi să recunoască faptul că, în mod obiectiv, cerinţele justiţiei coincid cu o parte a câmpului „oportunităţii generale" (*general expediency*); dar, în măsura în care sentimentul subiectiv al justiţiei e diferit de acela care e îndeobşte asociat cu oportunul şi e mult mai imperativ în poruncile sale, cu excepţia unor cazuri limită ale celui din urmă, oamenii găsesc că e dificil să vadă în justiţie numai un gen particular sau o ramură a utilităţii generale (*general utility*) şi consideră că forţa ei superioară de înrâurire e semnul unei origini total diferite.

3. Pentru a ilumina această chestiune, e necesar să încercăm să lămurim care e caracteristica distinctivă a justiţiei sau a injustiţiei; care e acea calitate sau dacă există o asemenea calitate, care e atribuită în comun tuturor felurilor de conduită numite injuste (căci justiţia, la fel ca multe alte atribute morale, e cel mai bine definită prin opusul ei), calitate ce le deosebeşte de alte moduri de conduită dezaprobate dar care nu poartă acest epitet dezaprobator. Dacă în tot ceea ce oamenii caracterizează în mod obişnuit ca injust e prezent întotdeauna un atribut comun sau o colecţie de atribute comune, atunci putem decide: fie că acest atribut particular sau această combinaţie de atribute e capabil să coaguleze în jurul său un sentiment având un asemenea caracter special şi o asemenea intensitate în virtutea legilor generale ale constituţiei noastre emoţionale, fie acest sentiment e inexplicabil şi el trebuie privit ca un dar special al Naturii. Dacă prima variantă e adevărată, atunci, rezolvând această chestiune, vom fi rezolvat, de asemenea, problema principală; dacă a doua variantă e adevărată, va trebui să căutăm un alt mod de investigare a ei.

4. Pentru a afla atributele comune ale unei varietăţi de obiecte, e necesar să începem prin inspectarea obiectivelor în forma lor concretă. Să ne aplecăm deci succesiv asupra diferitelor moduri de acţiune şi a variatelor aranjamente ale problemelor umane pe care opinia tuturor sau a celor mai mulţi le califică drept juste sau injuste. Lucrurile ştiute a produce sentimentele ce sunt legate de aceste nume sunt de o varietate extremă. Le voi trece repede în revistă fără să vizez o anume ordonare a lor.

5. În primul rând, se consideră îndeosebi ca injustă privarea cuiva de propria sa libertate, de proprietatea sa ori de orice alt lucru care-i aparţine

prin lege. Aici avem, aşadar, un caz de aplicare a termenilor „just" şi „injus" într-un sens perfect clar, anume că e just să respecţi şi injust să violezi *drepturile legale* ale cuiva. Dar această judecată admite mai multe excepţii provenite din celelalte forme sub care se prezintă noţiunile de justiţie şi injustiţie. De exemplu, se poate ca persoana care suferă privarea să fi pierdut drepturile de care e acum privată – un caz la care voi reveni.

6. În al doilea rând, drepturile legale de care e privată pot fi drepturi care nu ar fi *trebuit* să-i aparţină; cu alte cuvitne, legea care-i conferă aceste drepturi ar putea fi o lege rea. Când se întâmplă acest lucru sau se presupune că se întâmplă aşa ceva (ceea ce, din punctul nostru de vedere, e unul şi acelaşi lucru), vor exista păreri diferite cu privire la justeţea încălcării legii. Unii susţin că nici o lege, oricât de rea, nu trebuie să fie violată de vreun cetăţean individual; că opoziţia acestuia la lege, dacă are loc, poate lua doar forma strădaniei sale de a o modifica prin intermediul unei autorităţi competente. Această părere (care condamnă pe mulţi dintre cei mai mari binefăcători ai omenirii şi protejează adesea instituţii dăunătoare în faţa singurelor arme care, dată fiind starea de lucruri existentă, ar avea şanse de succes împotriva lor) e susţinută pe temeiuri de oportunitate; în principal, pe temeiul importanţei pe care o are pentru interesul comun al omenirii menţinerea intactă a sentimentului subordonării la lege. Alte persoane, dimpotrivă, susţin exact părerea contrară, anume că orice lege, considerată rea, poate fi violată fără riscul blamului, chiar dacă ea nu e apreciată ca injustă, ci numai ca neoportună; alţii, în schimb, vor circumscrie dreptul la nesupunere în cazul legilor injuste; dar, pe de altă parte, unii spun că toate legile care sunt neoportune sunt injuste deoarece orice lege impune anumite restricţii asupra libertăţii naturale a oamenilor, restricţii care sunt o injustiţie atâta vreme cât nu sunt legitimate de o tendinţă de a produce binele general. În această mare varietate de opinii pare să fie unanim admis faptul că pot exista legi injuste şi că deci legea nu e criteriul ultim al justiţiei, căci ea poate conferi unei persoane un beneficiu sau impune alteia un rău pe care justiţia le condamnă. Totuşi, când o lege e considerată injustă, ea pare a fi privită întotdeauna ca injustă în sensul în care e injustă o încălcare a legii: anume ca violare a dreptului cuiva, drept care, neputând fi în acest caz un drept legal, va primi un nume diferit de acesta, şi anume va fi numit drept moral. Prin urmare, putem spune că există un al doilea caz de injustiţie, constând în a lua sau a refuza unei persoane ceva asupra căreia ea are un *drept moral*.

7. În al doilea rând, e unanim considerat ca injust faptul ca fiecare persoană să obţină ceea ce *merită* (fie acesta un lucru bun sau rău), iar injust faptul de a obţine un bun sau de a fi făcută să sufere un rău pe care, nici într-un caz, nici în altul, nu le merită. Aceasta e, poate, forma cea mai clară şi mai vie sub care apare omului obişnuit ideea de justiţie. Cum ea presupune ideea de merit, problema care apare acum e ce este meritul. Într-un sens general, se spune că o persoană merită binele dacă ea acţionează corect (*a person deserves good if he does right*); şi merită răul dacă acţionează incorect; într-un sens mai delimitat, ea merită binele de la aceia cărora le face sau le-a făcut bine şi merită răul de la cei cărora le face sau le-a făcut rău. Preceptul care cere să răspunzi cu bine pentru facerea răului nu a fost privit niciodată ca un caz de realizare a justiţiei, ci ca unul în care exigenţele justiţiei sunt abandonate, dându-se prioritate unor considerente de ordin diferit.

8. În al patrulea rând, potrivit părerii generale, e injust să *înşeli încrederea* cuiva; să violezi un angajament, fie el explicit sau implicit, să nu te ridici la nivelul aşteptărilor cărora le-a dat naştere propriul tău comportament, cel puţin dacă ai dat naştere acestor speranţe în mod voluntar şi în cunoştinţă de cauză. Ca şi în cazul celorlalte obligaţii privind justiţia despre care am vorbit deja, nici aceasta nu e privită ca absolută, ci ca posibil să fie anulată de o obligaţie diferită privind justiţia, mai puternică decât ea, ori de o asemenea conduită a partenerului care să sugereze că ne absolvă de obligaţia pe care o avem faţă de el şi că renunţă la beneficiul la care era îndreptăţit să se aştepte.

9. În al cincilea rând, e un fapt universal admis că a fi *părtinitor* este incompatibil cu justiţia; a fi părtinitor înseamnă a dovedi preferinţă sau a favoriza o persoană în dauna alteia în chestiuni la care preferinţa sau favorizarea nu se aplică în mod firesc. Totuşi, imparţialitatea nu pare a fi privită ca o datorie în sine, ci mai degrabă ca un mijloc pentru o altă datorie; căci e recunoscut faptul că favorizarea şi preferinţa nu sunt întotdeauna condamnabile şi, în fapt, cazurile în care sunt efectiv condamnate reprezintă mai degrabă excepţia decât regula. E mai probabil ca o persoană să fie blamată decât aplaudată atunci când nu dă prioritate familiei sale sau prietenilor în raport cu străinii, în condiţiile în care ar putea-o face fără a viola alte datorii; şi nimeni nu consideră că e injust să apelezi de preferinţă la un prieten, la o rudă sau la un asociat. Acolo unde sunt

implicate drepturile, imparţialitatea e desigur obligatorie, dar acest lucru e cuprins în obligaţia mai generală de a respecta drepturile fiecăruia. De exemplu, un tribunal trebuie să fie imparţial deoarece el trebuie să adjudece un obiect disputat aceleia din părţi care are dreptul de a-l poseda, independent de alte consideraţii. În alte cazuri, a fi imparţial înseamnă a fi influenţat în exclusivitate de merit, cum e cazul acelora care, în calitate de judecători, educatori sau părinţi, acordă recompense şi pedepse. Există apoi cazuri în care ea înseamnă a fi influenţat doar de respectul pentru interesul public, cum e acela al realizării unei selecţii printre candidaţii la o funcţie guvernamentală. Pe scurt, imparţialitatea, ca obligaţie privind justiţia, s-ar putea zice că înseamnă a fi influenţat exclusiv de considerentele ce se presupune că trebuie să influenţeze cazul particular avut în vedere şi a rezista la atracţia oricăror motive care te-ar îndemna la o conduită diferită de cea dictată de respectivele considerente.

10. Strâns înrudită cu ideea de imparţialitate e aceea de *egalitate*; ea intră adesea ca o parte componentă atât în conceptul de justiţie, cât şi în practica acesteia şi, în ochii multora, reprezintă chiar esenţa ei. Dar, în acest caz, mai mult decât în oricare altul, noţiunea de justiţie variază la persoane diferite şi se conformează întotdeauna, în aceste variaţii ale ei, noţiunii de utilitate pe care o posedă respectivele persoane. Orice persoană susţine că egalitatea este o poruncă a justiţiei, cu excepţia situaţiilor în care, după părerea ei, considerentele de oportunitate impun inegalitatea. Caracterul just al faptului de a conferi egală protecţie drepturilor tuturor e apărat de aceia care susţin cea mai cumplită inegalitate a drepturilor însele. Chiar în statele sclavagiste se admite în mod teoretic că drepturile sclavului, atâtea câte sunt, trebuie să fie la fel de sacre ca acelea ale stăpânului şi că un tribunal care nu reuşeşte să le impună cu aceeaşi stricteţe este deficitar în ce priveşte justiţia; în acelaşi timp însă, instituţiile care conferă sclavului prea puţine drepturi nu sunt considerate injuste deoarece ele nu sunt considerate inoportune (*inexpedient*). Cei ce consideră că utilitatea presupune distincţii de rang nu cred că e injust ca bogăţiile şi privilegiile sociale să fie distribuite în mod inegal; dar cei ce consideră această inegalitate ca inoportună o consideră totodată şi injustă. Toţi cei ce consideră că guvernarea e un lucru necesar nu văd nici o injustiţie în inegalitatea reprezentată de faptul că magistraţii sunt învestiţi cu puteri ce nu revin şi oamenilor de rând. Chiar şi printre aceia care susţin doctrine nivelatoare există diferenţe de păreri cu privire la justiţie şi la problema oportunităţii.

Unii comunişti consideră injust ca produsul muncii comunităţii să fie împărţit după alt principiu decât acela al unei precise egalităţi; alţii consideră just să primească mai mult aceia ale căror nevoi sunt mai mari; în acelaşi timp, alţii susţin că aceia care muncesc mai greu sau care produc mai mult sau ale căror servicii sunt mai valoroase pentru comunitate pot să pretindă, în mod just, o cotă-parte mai mare la distribuirea produsului. Simţul justiţiei naturale poate fi invocat, în mod plauzibil, în favoarea oricăreia dintre aceste opinii.

11. În faţa atât de multor aplicaţii diferite ale termenului „justiţie" – care totuşi nu e privit ca un termen ambiguu – devine oarecum dificil să sesizezi conexiunea ideatică ce le ţine împreună şi de care depinde, esenţialmente, sentimentul moral ataşat acestui cuvânt. Dar s-ar putea ca, aflaţi în această încurcătură, să primim o mână de ajutor de la istoria cuvântului, aşa cum e ea ilustrată de etimologia acestuia.

12. În cele mai multe limbi, dacă nu în toate, etimologia cuvântului ce corespunde lui „just" se referă în mod limpede la o origine legată[6] de

6. În ediţia a IV-a lucrării (1871), pasajul care urmează are această formă: „fie de dreptul pozitiv, fie de ceea ce, în cele mai multe cazuri, a fost forma primitivă a dreptului – cutuma autoritară. *Justum* e o formă a lui *jussum* – ceea ce a fost poruncit. *Jus* are aceeaşi origine. *Dikaion* vine de la *dike*, al cărui înţeles principal, cel puţin în vremurile istorice ale Greciei, a fost acela de urmărire judiciară (*suit at law*). Iniţial, într-adevăr, el însemna numai modul sau *maniera* de a face lucrurile, dar a ajuns repede să semnifice maniera *prescrisă* de a face lucrurile, cea impusă de autorităţile recunoscute, patriarhale, judiciare sau politice. *Recht*, de la care vin *right* şi *righteous*, e sinonim cu drept (*law*). E adevărat că sensul originar al lui *recht* nu se referă la drept, ci la rectitudinea fizică, la fel cum *wrong* şi echivalenţii lui latini însemnau strâmb sau *întortocheat*; din aceasta s-a argumentat că *right* (corect) nu a însemnat iniţial drept în sens juridic (*law*), ci, din contră, dreptul în sens juridic (*law*) însemna ceva ce e drept (*right*). Dar oricum ar sta lucrurile, faptul că *recht* şi *droit* au ajuns să aibă un sens restricţionat la acela de drept pozitiv, cu toate că multe lucruri care nu sunt cerute de legea juridică sunt totuşi necesare pentru caracterul moralmente drept sau rectitudinea morală, este tot atât de semnificativ pentru caracterul original al ideilor morale ca şi când derivarea ar fi avut loc în sens invers. Tribunalele, administrarea justiţiei sunt tribunale şi administrare ale dreptului. În franceză, *la justice* e termenul încetăţenit pentru jurisdicţie (*judicature*)" (n.t.).

hotărârile judecătoreşti (*ordinances of law*). *Justum* e o formă a lui *jussum* – ceea ce a fost poruncit. *Dikaion* vine direct de la *dike* – urmărire judiciară (*a suit at law*). *Recht*, de la care vin *right* şi *righteous*, e sinonim cu drept (*law*). Tribunalele, administrarea justiţiei, sunt tribunale şi administrare ale dreptului. În franceză, *la justice* este termenul încetăţenit pentru jurisdicţie (*judicature*). Nu voi comite eroarea, imputată pe bună dreptate lui Horne Tooke, de a presupune că un cuvânt trebuie să însemne mereu ceea ce a însemnat iniţial. Etimologia reprezintă doar o evidenţă firavă pentru ideea semnificată în prezent de cuvânt, dar ea e o foarte bună evidenţă pentru felul în care aceasta a apărut. Cred că nu există nici o îndoială că elementul primar, acea *idée mère* în constituirea noţiunii de justiţie a fost ideea de conformitate cu legea. Ea a reprezentat chiar ideea de justiţie la evrei, până la naşterea creştinismului, ceea ce era de aşteptat la un popor ale cărui legi încercau să îmbrăţişeze tot ceea ce se cerea reglementat şi care credea că ele sunt o emanaţie directă a Fiinţei Supreme. Dar alte naţii, în particular grecii şi romanii, care ştiau că legile au fost făcute iniţial şi continuă să fie făcute de oameni, nu se temeau să admită că aceşti oameni pot face legi rele; că ei pot face, prin lege, din motive identice, aceleaşi lucruri care, dacă ar fi fost făcute de alţi indivizi fără sancţiunea legii, ar fi fost considerate injuste. Şi astfel s-a ajuns ca sentimentul injustiţiei să fie ataşat nu oricărei violări a legii, ci numai violării acelor legi care *trebuie* să existe, inclusiv ale celor care ar trebui să existe deşi nu există şi, de ce nu, legilor însele în măsura în care sunt contrariul a ceea ce trebuie să fie o lege. În felul acesta, ideea legii şi a comandamentelor ei este încă predominantă în conţinutul noţiunii de justiţie, chiar şi atunci când legile actualmente în vigoare încetează să fie acceptate ca standard al acesteia.

13. E adevărat că oamenii consideră ideea de justiţie şi obligaţiile ce decurg din ea ca aplicabile la multe lucruri care nu sunt, nici nu ar fi de dorit să fie, reglementate prin lege. Nimeni nu doreşte ca legile să se amestece în toate detaliile vieţii private, deşi fiecare e de acord că în întreaga conduită zilnică o persoană se poate manifesta şi se manifestă efectiv fie într-un mod just, fie într-unul injust. Dar chiar şi în acest caz, ideea unei încălcări a ceea ce ar trebui să fie lege persistă încă într-o formă modificată. Faptul că actele pe care le considerăm injuste sunt pedepsite ne dă întotdeauna un sentiment de plăcere şi se potriveşte până la identitate cu impresia pe care o avem asupra a ceea ce e potrivit, cu toate că nu credem că e întotdeauna oportun ca acest lucru să fie făcut de tribunale. Vom renunţa totuşi la o asemenea plăcere dacă ea e însoţită de inconveniente

suplimentare. Am fi bucuroşi să vedem conduita justă recompensată şi cea injustă pedepsită, până în cele mai mici detalii, dar nu putem să nu fim, pe drept cuvânt, temători să conferim magistraţilor o asemenea putere nelimitată asupra indivizilor. Atunci când considerăm că o persoană e obligată prin justiţie să facă un anumit lucru (*is bound in justice to do a thing*), acesta nu e decât un mod uzual de a spune că ea trebuie să fie obligată să-l facă. Am fi satisfăcuţi să vedem că această obligaţie e impusă de oricine are puterea corespunzătoare. Dacă vom vedea că impunerea ei prin lege e inoportună vom deplânge această imposibilitate, vom considera nepedepsirea injustiţiei ca pe un rău şi ne vom strădui să o compensăm făcând să cadă pe umerii contravenientului întreaga noastră dezaprobare, ca şi dezaprobarea publicului. Astfel, ideea de constrângere juridică este, totuşi, ideea generatoare a noţiunii de justiţie, cu toate că ea a suferit mai multe transformări până când respectiva noţiune a ajuns să se desăvârşească în stadiile avansate ale evoluţiei sociale.

14. Cele spuse mai sus reprezintă, cred, o abordare veridică a originii şi progresului ideii de justiţie. Dar trebuie să observăm că ele nu conţin încă nimic care să distingă această obligaţie de obligaţia morală în general. Căci adevărul e că ideea de sancţiune penală, care e esenţa dreptului, intră nu numai în conceptul de injustiţie, ci şi în conceptul oricărui fel de incorectitudine (*wrong*). Nu spunem că ceva e incorect dacă nu înţelegem prin aceasta şi faptul că o persoană trebuie să fie pedepsită, într-un fel sau altul, pentru actul comis – dacă nu de lege, măcar de atitudinea semenilor săi ; dacă nu de aceasta din urmă, măcar de reproşurile propriei conştiinţe. Acesta pare a fi adevăratul punct crucial al distincţiei dintre moralitate şi simpla oportunitate. E parte a noţiunii de datorie, în toate formele ei, faptul că o persoană poate fi obligată legitim să o îndeplinească. Datoria e ceva ce poate fi *pretins* de la o persoană, aşa cum se pretinde un debit. Dacă nu considerăm că ea poate fi pretinsă, atunci nu o vom numi datorie. Motive ţinând de interesul egoist (*prudence*) sau de interesele altora pot pleda împotriva pretinderii ei imediate ; dar persoana în cauză, e un lucru clar, nu e îndreptăţită să se plângă. Există, dimpotrivă, alte lucruri pe care am vrea ca alţii să le facă – lucruri pentru care îi iubim sau îi admirăm atunci când nu le fac – dar care, totuşi, admitem că nu sunt lucruri pe care trebuie să le facă ; acesta nu e un caz de obligaţie morală ; noi nu-i blamăm pentru asta, cu alte cuvinte, nu considerăm că ar trebui să fie pedepsiţi. Cum ajungem la ideea de a merita sau a nu merita o pedeapsă vom vedea, poate, în cele ce urmează ; dar cred că nu ne putem îndoi că această distincţie stă

la baza noţiunilor de corect (*right*) şi incorect (*wong*), că noi numim o conduită incorectă sau folosim, în loc, alt termen depreciativ sau compromiţător, după cum credem că persoana respectivă trebuie sau nu să fie pedepsită pentru ea; şi spunem că ar fi corect să faci cutare lucru, sau, cel puţin, că ar fi dezirabil sau lăudabil să-l faci, în funcţie de felul în care am vrea să vedem că persoana în cauză e obligată sau măcar convinsă ori îndemnată să acţioneze în acel fel[7].

7. Vezi, pentru întărirea şi ilustrarea acestui punct, admirabilul capitol scris de profesorul Bain (şi intitulat *The Ethical Emotions, or the Moral Sense*) în al doilea din cele două tratate ale sale ce compun o operă bine gândită şi profundă asupra minţii (*mind*).

GUVERNĂMÂNTUL REPREZENTATIV

John Stuart Mill

Capitolul I
În ce măsură formele de guvernământ sunt o chestiune de alegere liberă

Toate discuţiile referitoare la formele de guvernământ lasă, într-o măsură mai mică sau mai mare, impresia că despre instituţiile politice există două teorii conflictuale sau, ca să vorbim mai adecvat, două concepţii conflictuale despre ce anume sunt instituţiile politice.

După unii, guvernământul reprezintă, în mod strict, o artă practică, neridicând nici o altă problemă în afara celor legate de mijloace şi scopuri. Problemele ridicate de formele de guvernământ sunt asimilate oricăror altor probleme de oportunitate ridicate de atingerea scopurilor umane. Formele de guvernământ sunt considerate ca fiind în întregime o chestiune de invenţie şi de adecvare. Fiind construite de oameni, se presupune că oamenii au libertatea să le instituie sau nu şi, în plus, să decidă cum să le construiască. Guvernământul, potrivit acestei concepţii, reprezintă o problemă la care se răspunde la fel ca la orice altă problemă practică. Primul pas este să defineşti scopurile pe care guvernămintele sunt chemate să le promoveze. Următorul este să cercetezi ce formă de guvernământ este cea mai potrivită pentru a îndeplini aceste scopuri. Având un răspuns la aceste două întrebări şi stabilind forma de guvernământ care combină cea mai mare cantitate de bine cu cel mai puţin rău, ceea ce mai rămâne de făcut este să obţii acordul concetăţenilor (sau celor cărora instituţiile le sunt destinate) asupra ideii la care s-a ajuns anterior în particular. Să găseşti cea mai bună formă de guvernământ ; să îi convingi pe alţii că ea este cea mai

bună ; şi, făcând toate acestea, să îi înflăcărezi astfel încât să insiste să aibă acea formă de guvernământ – aceasta este ordinea ideilor, în viziunea celor care adoptă această concepţie despre filosofia politică. Ei abordează problema constituirii guvernământului în mod similar (păstrând diferenţa de rigoare) celui în care abordează problema unui plug cu aburi sau a unei treierătoare.

Acestei viziuni i se opune un grup de teoreticieni politici care sunt atât de departe de compararea unei forme de guvernământ cu o maşină, încât o privesc asemenea unui produs spontan, iar ştiinţa guvernământului ca pe o ramură (aşa-zicând) a istoriei naturale. După ei, formele de guvernământ nu sunt rezultatul unor alegeri libere. Trebuie să le luăm, în mare, aşa cum le găsim. Guvernămintele nu pot fi construite prin intermediul unei scheme premeditate. Ele „nu sunt făcute, ci crescute". Raportarea noastră la ele, ca şi la celelalte fapte din univers, este aceea de a învăţa proprietăţile lor naturale şi de a ne adapta la aceste proprietăţi. Instituţiile politice fundamentale ale unui popor sunt privite de această şcoală ca un fel de creştere organică din natura şi viaţa poporului respectiv : un produs al obiceiurilor oamenilor, al instinctelor şi al impulsurilor şi dorinţelor inconştiente, iar nu ca rezultatul încercării deliberate de a atinge unele scopuri. Voinţa lor nu a avut nici un rol în acest proces, cu excepţia celui de a rezolva necesităţile de moment cu ajutorul factorilor de moment ; factori care, dacă sunt în suficientă conformitate cu simţămintele şi caracterul poporului, în mod normal durează şi, prin agregare succesivă, constituie o politică, adaptată poporului care o posedă, iar această practică ar fi în van să se încerce să fie indusă din exterior oricărui alt popor, ale cărui natură şi circumstanţe nu au condus în mod spontan la ea.

Este dificil să decidem care dintre aceste doctrine ar fi mai absurdă, dacă ar fi să le presupunem pe fiecare dintre ele ca reprezentând o teorie exclusivă. Dar principiile pe care oamenii le susţin, ca în orice subiect controversat, sunt deseori doar o parte incompletă a opiniilor pe care ei într-adevăr le au. Nimeni nu crede, cu adevărat, că fiecare popor este capabil să construiască orice tip de instituţii. Oricât de departe am duce analogia cu aspectele mecanice, omul nu alege nici măcar un instrument de lemn sau de fier doar pe considerentul că el în sine este cel mai bun. Ţine cont dacă el posedă şi celelalte cerinţe care trebuie combinate cu instrumentul respectiv pentru a face utilizarea lui avantajoasă şi, în particular, ţine cont dacă cei care îl vor utiliza posedă cunoştinţele şi abilităţile necesare pentru gestionarea lui. Pe de altă parte, nici cei care vorbesc despre instituţii ca şi cum ar fi organisme vii nu sunt cu adevărat fataliştii politici care se

pretind a fi. Ei nu susţin că omenirea nu are chiar nici o posibilitate de alegere a guvernământului sub care va trăi sau că luarea în considerare a consecinţelor care decurg din adoptarea diferitelor tipuri de politici nu reprezintă un element care să aibă rol în decizia privind politica pe care o preferăm. Dar, chiar dacă fiecare tabără îşi exagerează propria doctrină, prin opoziţie cu cealaltă, şi nici una nu rezistă fără modificare în lupta cu cealaltă, cele două doctrine corespund unei diferenţe profunde între două moduri de a raţiona şi, deşi este evident că nici una nu are pe deplin dreptate, fiind la fel de evident că nici una nu este pe de-a întregul eronată, trebuie să încercăm să ajungem la ceea ce reprezintă rădăcina fiecăreia şi să preluăm acea parte de adevăr care există în fiecare.

Să ne amintim, în primul rând, că instituţiile politice sunt realizate de oameni (oricât de ignorată poate fi această teză în unele momente); ele îşi datorează originea şi întreaga existenţă voinţei umane. Oamenii nu s-au trezit într-o dimineaţă de vară şi le-au găsit crescute. Ele nu seamănă nici copacilor care, o dată plantaţi, „cresc" în timp ce oamenii „dorm". În fiecare dintre stadiile existenţei lor, ele sunt transformate în ceea ce sunt prin intermediul activităţii umane voluntare. Prin urmare, asemenea tuturor lucrurilor care sunt făcute de oameni, ele sunt fie bine, fie rău făcute; în producerea lor se poate să se fi exercitat fie judecata sănătoasă şi abilitatea, fie contrariul acestora. Şi, din nou, dacă un popor a omis sau lui nu i-a fost în putere, din presiuni exterioare, să realizeze o constituire a guvernământului prin intermediul procesului de a aplica o corectivă fiecărui rău pe măsură ce acesta apărea sau pe măsură ce aceia ce sufereau căpătau putere să îi reziste, această oprire a progresului politic este, fără îndoială, un mare dezavantaj pentru ei, dar nu demonstrează că ceea ce s-a găsit a fi fost bun pentru alţii nu ar fi bun şi pentru ei sau nu ar fi bun până în momentul în care ei consideră că este nimerit să îl adopte.

Pe de altă parte, merită să fie reţinut faptul că maşinăria politică nu acţionează singură. Aşa cum la început este făcută, tot aşa la ea trebuie să se lucreze, de către oameni, chiar de către oamenii obişnuiţi. Are nevoie nu doar de simpla lor acceptare, ci de participarea lor activă, şi trebuie ajustată la capacităţile şi calităţile oamenilor cu care se lucrează. Aceasta implică trei condiţii. Oamenii pentru care este intenţionată respectiva formă de guvernământ trebuie să fie dispuşi să o accepte sau, cel puţin, să nu fie atât de ostili încât să opună obstacole insurmontabile stabilirii ei. Trebuie să fie dispuşi şi să fie capabili să facă ceea ce este necesar pentru a o menţine în vigoare. Şi trebuie să fie dispuşi şi să fie capabili să facă ceea ce se cere de la ei pentru ca forma respectivă să îşi îndeplinească scopurile. Cuvântul

„să facă" trebuie înţeles ca incluzând atât interdicţii, cât şi acţiuni. Ei trebuie să fie capabili să îndeplinească acele condiţii de acţiune şi acele condiţii de abţinere care sunt necesare fie pentru păstrarea în existenţă a politicii stabilite, fie pentru a o împuternici să îşi atingă finalităţile, anume caracterul guvernământului de a conduce la acele forme de organizare dorite.

Iar o formă de guvernământ, oricât de favorabile i-ar fi fost premisele, devine nepotrivită pentru un caz particular dacă oricare din aceste trei condiţii nu este îndeplinită.

Primul obstacol, respingerea populară a respectivei forme de guvernământ, necesită o scurtă ilustrare, datorită importanţei sale pentru teorie. Acest caz este unul care revine în mod constant. Doar o forţă externă ar fi făcut ca un trib de indieni nord-americani să se supună restricţiilor unui guvernământ regulat şi civilizat. Acelaşi lucru poate fi spus, deşi cu un ton mai puţin absolut, despre barbarii care au cotropit Imperiul Roman. A fost nevoie de secole şi de un întreg lanţ de circumstanţe pentru a-i disciplina către ascultarea regulată chiar a propriilor lideri, sub al căror steag ei însă nu erau efectiv înrolaţi. Există naţiuni care nu se vor supune în mod voluntar altui guvernământ, decât celui al unor anumite familii, care din timpuri imemoriale au avut privilegiul de a le oferi şefi. Unele naţiuni, în afara cazului în care sunt cucerite de o forţă externă, nu pot fi făcute să îndure o monarhie; altele sunt, în mod egal, adverse republicii. Acest impediment conduce deseori, în momentul respectiv, la imposibilitatea punerii în aplicare a respectivei forme.

Dar există şi cazuri în care, deşi nu este atât de advers faţă de o formă de guvernământ – fiind posibil chiar să o dorească –, un popor se poate să nu fie dispus să îi îndeplinească condiţiile. Se poate ca oamenii să fie incapabili să satisfacă măcar condiţiile necesare pentru a ţine guvernământul în existenţă pe hârtie. Astfel, un popor poate prefera un guvernământ liber dar dacă, din indolenţă, sau lipsă de grijă, sau laşitate, sau lipsă de spirit public, oamenii nu au toţi acces egal la acţiunile necesare pentru conservarea lui, dacă pot fi păcăliţi de artificiile utilizate pentru a îi îndepărta de el; dacă prin descurajare de moment sau prin panică temporară sau din exces de entuziasm din partea unui individ, ei pot fi făcuţi să îşi lase libertăţile la picioarele cuiva, fie el şi un mare om, sau să îi încredinţeze puteri care îi permit să submineze instituţiile – în toate aceste cazuri ei sunt, mai mult sau mai puţin, nepotriviţi pentru libertate şi chiar dacă ar fi în avantajul lor să o fi avut, chiar şi pentru un timp scurt, este improbabil să se bucure de ea pe termen lung. Iarăşi, un popor se poate să nu dorească sau să fie în imposibilitatea de a îndeplini datoriile pe care o anumită formă

de guvernământ le poate cere de la el. Un popor necivilizat, deşi într-o anumită măsură conştient de beneficiile aduse de o societate civilizată, poate să fie incapabil să pună în practică răbdarea pe care aceasta o cere: pasiunile sale pot fi prea violente sau mândria personală poate fi prea mare pentru a trece peste conflictele private şi pentru a lăsa legii judecarea greşelilor reale sau presupuse. Într-un asemenea caz, un guvernământ civilizat, pentru a fi cu adevărat avantajos pentru ei, va fi nevoie să fie într-un mare grad despotic: să fie unul asupra căruia ei să nu exercite control şi care să impună un mare număr de restricţii asupra acţiunilor lor. Iarăşi, un popor trebuie să fie considerat ca nepotrivit pentru mai mult decât o libertate limitată şi condiţionată, dacă nu cooperează în mod activ cu legea şi cu autorităţile publice pentru represiunea răufăcătorilor. Un popor care este mai dispus să adăpostească un infractor decât să îl dezvăluie public, un popor care, asemenea hinduşilor, va comite sperjur pentru a îl acoperi pe cel care l-a jefuit, decât să aibă bătaie de cap şi, oferind probe împotriva jefuitorului, să se expună la răzbunări, un popor care, asemenea unor naţiuni ale Europei până de curând, dacă un om îl atacă pe altul în plină stradă, trece pe cealaltă parte, pentru că este treaba poliţiei să rezolve această situaţie şi este mai sigur să nu intervină în ceea ce nu îl priveşte pe el, un popor care este revoltat de o execuţie, dar nu este şocat de un asasinat – un asemenea popor are nevoie de autorităţi publice înarmate cu puteri de represiune mai mari decât altundeva, din moment ce cerinţele primare indispensabile ale unei vieţi civilizate nu au pe ce altceva să se bazeze. Aceste deplorabile stări, în cazul oricărui popor care a evoluat de la viaţa sălbatică, sunt, fără îndoială, consecinţele unor guvernăminte anterioare rele, care l-au învăţat să privească legea ca fiind făcută pentru a servi altor scopuri decât propriul lui bine, iar pe administratorii ei ca pe inamici mai răi decât cei care îl agresează în mod deschis. Dar, oricum, cu greu pot fi blamaţi cei în care aceste dispoziţii mentale s-au dezvoltat şi, oricum, aceste obiceiuri pot fi în cele din urmă înfrânte cu ajutorul unui guvernământ mai bun, însă atât timp cât există oameni cu astfel de dispoziţii, ei nu pot fi guvernaţi cu doar atât de puţină putere exercitată asupra lor, pe cât ar fi dispuşi să confere cei ale căror simpatii sunt de partea sistemului legalităţii. Iarăşi, instituţiile reprezentative au doar puţină valoare şi pot fi un simplu instrument de tiranie sau intrigă, atunci când electorii, în marea lor majoritate, nu sunt suficient de interesaţi în propriul guvernământ când îşi exprimă votul sau, dacă măcar votează, nu îşi oferă sufragiile pe temeiuri publice, ci le vând pentru bani sau votează după cum le dictează cineva care are control asupra lor sau pe care, din motive

personale, doresc să îl mulţumească. Astfel practicate, alegerile populare, în loc de a fi un mod de asigurare împotriva proastei guvernări, sunt o rotiţă în plus la această maşină. Pe lângă piedicile morale, problemele de natură tehnică sunt deseori un impediment de netrecut pentru formele de guvernământ. În lumea veche, deşi putea exista (şi deseori chiar exista) o mare independenţă individuală sau locală, nu exista nimic de genul unui guvernământ popular regulat care să treacă dincolo de graniţele unui singur oraş-comunitate, pentru că nu existau condiţiile fizice pentru formarea şi propagarea unei opinii publice, în afara cazului în care oamenii puteau fi aduşi împreună, într-o aceeaşi agora, pentru a discuta problemele publice. Acest obstacol se crede a fi încetat să existe o dată cu adoptarea sistemului reprezentativ. Dar, pentru a trece peste el în mod complet, era nevoie de presă, chiar de presa regulată, adevăratul echivalent, deşi nu în toate aspectele unul adecvat, al Agorei şi al Forum-ului. Au existat cazuri în evoluţia societăţilor, în care nici măcar o monarhie, întinsă teritorial, nu a putut subzista, ci în mod inevitabil s-a destrămat în principate minuscule, fie independente, fie ţinute împreună de o slabă legătură de genul celei feudale, întrucât maşinăria autorităţii nu a fost suficient de perfectă pentru a duce ordinele la îndeplinire, în teritoriile îndepărtate de conducător. Acesta depindea în principal de fidelitatea voluntară, chiar şi în ceea ce priveşte armata, şi nu existau nici mijloacele pentru a-i face pe oameni să plătească taxe suficiente pentru a întreţine forţa necesară să impună ascultare într-un teritoriu extins. Referitor la aceste cazuri, ca şi la cele similare, trebuie înţeles faptul că mărimea obstacolului poate fi mai mare sau mai mică. Poate fi atât de mare încât să facă guvernământul să funcţioneze foarte prost, fără a-i pune însă în pericol existenţa, sau poate chiar să-l împiedice să fie preferabil, din punct de vedere practic, oricărui altuia pe care poporul poate să-l aibă. Această ultimă chestiune depinde în principal de o problemă la care încă nu am ajuns: tendinţele diferitelor forme de guvernământ de a promova Progresul.

Am examinat până aici cele trei condiţii fundamentale pentru adoptarea unor forme de guvernământ de către oamenii care vor fi guvernaţi prin intermediul acestora. Dacă adepţii a ceea ce poate fi numită teoria naturalistă asupra politicii nu doresc decât să insiste asupra caracterului necesar al celor trei condiţii, dacă doresc să susţină că nici un guvernământ nu poate exista dacă nu îndeplineşte prima şi a doua condiţie şi, într-o anumită măsură, pe a treia, atunci doctrina lor, astfel limitată, este incontestabilă. Orice altceva ar susţine, dincolo de acestea, îmi apare ca fiind imposibil de apărat. Tot ce ni se spune despre nevoia unor rădăcini istorice ale

instituţiilor sau despre nevoia ca ele să fie în armonie cu utilizările şi caracterul naţional şi aşa mai departe înseamnă fie cele de mai sus, fie nimic care să ne fie de folos. Există mult sentimentalism legat de aceste principii şi altele similare, dincolo de înţelesul raţional conţinut în ele; dar, din punct de vedere practic, respectivele aşa-zise precondiţii ale instituţiilor politice sunt de fapt unele dintre facilităţile pentru îndeplinirea celor trei condiţii. Când unei instituţii sau unui set de instituţii i s-a pregătit calea prin opiniile, gusturile şi obiceiurile unui popor, nu numai că este mai uşor de instituit, dar oamenii vor învăţa mai uşor şi vor fi, chiar de la început, mai dispuşi să facă ceea ce li se cere, atât pentru păstrarea instituţiilor, cât şi pentru aducerea lor la un asemenea stadiu încât să producă rezultate mai bune. Ar fi o mare greşeală din partea oricărui legiuitor să nu îşi măsoare acţiunile astfel încât să aibă avantaje de pe urma unor asemenea obiceiuri şi simţăminte preexistente, atunci când acestea există. Pe de altă parte, ar fi o exagerare să ridicăm aceste ajutoare şi facilităţi la nivelul de condiţii necesare. Oamenii sunt mai uşor convinşi să facă, şi chiar fac, lucrurile pe care sunt deja obişnuiţi să le facă; dar, de asemenea, oamenii şi învaţă să facă lucruri care sunt noi pentru ei. Familiaritatea constituie un mare ajutor, dar o idee poate deveni familiară dacă este discutată suficient de mult. Sunt extrem de multe cazuri în care un popor întreg a fost nerăbdător să încerce lucruri neîncercate până atunci. Una din chestiunile în discuţie o constituie tocmai capacitatea unui popor de a face lucruri noi şi a se adapta noilor circumstanţe. În această privinţă, naţiunile şi chiar stadiile civilizaţiei, diferă între ele. Nu există nici o regulă abstractă pe baza căreia să se poată stabili capacitatea unui anume popor de a îndeplini condiţiile presupuse de o anume formă de guvernământ. Cunoaşterea respectivului popor, modul particular de judecată şi nivelul de cunoaştere atins de popor trebuie să constituie un ghid. Mai există un aspect care trebuie avut în vedere: un popor se poate să nu fie pregătit pentru instituţii bune, dar a stimula o dorinţă pentru ele reprezintă o parte necesară a pregătirii. Să recomanzi şi să promovezi existenţa unei anumite instituţii sau forme de guvernământ şi să pui avantajele în cea mai puternică lumină reprezintă o modalitate (deseori singura modalitate realizabilă) pentru a educa spiritul unei naţiuni, în vederea nu doar a acceptării şi a solicitării existenţei instituţiei, ci şi în vederea funcţionării ei. Ce mijloace aveau patrioţii italieni, în timpul generaţiei anterioare, ca şi în timpul acesteia, pentru pregătirea poporului italian pentru libertate în unitate, în afara celui de a-l incita să o ceară? Totuşi, cei care îşi asumă o asemenea sarcină e nevoie să fie pe de-a-ntregul conştienţi nu doar de beneficiile instituţiei politice pe

care o recomandă, ci şi de capacităţile (morale, intelectuale şi de activitate) care se cer pentru a o pune în practică; ei trebuie să evite, pe cât posibil, să stârnească o dorinţă prea mare înainte ca aceste capacităţi să existe.

Rezultatul a ceea ce s-a spus este că, în limitele stabilite de cele trei condiţii, instituţiile şi formele de guvernământ sunt o chestiune de alegere. Să cercetezi în abstract (după cum se numeşte) problema celei mai bune forme de guvernământ nu este o întreprindere himerică, ci una extrem de practică, a intelectului ştiinţific, iar a introduce în orice ţară cele mai bune instituţii care, în respectiva stare concretă a ţării, pot, într-un grad rezonabil, să îndeplinească cele trei condiţii reprezintă unele din cele mai raţionale lucruri către care se poate îndrepta efortul.

Orice poate fi spus pentru a scădea eficacitatea voinţei şi puterii oamenilor de a-şi fixa scopuri în probleme privind guvernământul poate fi spus despre orice alte aplicaţii ale voinţei şi puterii. În toate lucrurile există limite foarte stricte ale puterii umane. Ea poate acţiona punând în funcţiune doar una sau puţin mai multe dintre forţele naturii. Prin urmare, forţele care pot fi exercitate trebuie să existe şi ele vor funcţiona doar potrivit propriilor lor legi. Nu putem face râul să curgă spre izvoare, dar, din acest motiv, nu spunem că morile de apă „nu sunt făcute, ci crescute". În politică, la fel ca în mecanică, puterea care face ca maşina să funcţioneze trebuie căutată în afara maşinii înseşi, iar încercarea de utilizare va eşua dacă această putere nu vine în întâmpinarea eforturilor sau este insuficientă pentru a trece peste obstacolele care în mod rezonabil pot fi aşteptate. Acesta nu reprezintă un caz particular al artei politice; este suficient să spunem că aceleaşi limitări sunt valabile şi pentru celelalte arte.

Ne întâlnim, la acest punct, cu o altă obiecţie (sau cu aceeaşi obiecţie pusă într-o altă formă). Se susţine că forţele de care depind cele mai importante fenomene politice nu sunt sub controlul politicienilor sau al filosofilor. Guvernământul unei ţări, se afirmă, este, în toate aspectele substanţiale, fixat şi determinat anterior, în funcţie de starea ţării, conform distribuţiei elementelor care formează puterea socială. Acel ceva care reprezintă cea mai mare putere va obţine autoritatea de a guverna, iar o schimbare în constituţia politică va fi durabilă, în afara cazului în care a fost precedată sau acompaniată de o distribuţie alterată a puterii în societatea însăşi. Prin urmare, o naţiune nu îşi poate alege propria formă de guvernământ. Poate alege detaliile şi organizarea practică, dar partea esenţială, puterea supremă este determinată de circumstanţele sociale.

Admit pe loc faptul că există o parte de adevăr în această doctrină dar, pentru a avea vreun folos din ea, trebuie să fie redusă la o expresie distinctă

şi în limite adecvate. Ce se înţelege prin putere, atunci când se spune că cea mai mare putere din societate devine şi mai puternică prin guvernare? Nu putere musculară şi vigoare, căci atunci democraţia pură ar fi singura formă de organizare politică ce ar putea exista. Deşi nu suntem încă în posesia întregului adevăr, ne apropiem de el dacă adăugăm la simpla putere musculară alte două elemente: proprietatea şi inteligenţa. Nu doar că un număr mai mare poate fi redus la tăcere de unul mai mic, dar oamenii care alcătuiesc majoritatea pot fi superiori şi în proprietate şi, individual vorbind, în inteligenţă, şi cu toate acestea pot fi subjugaţi, prin forţă sau altfel, de o minoritate inferioară în ambele aspecte. Pentru a face ca aceste diferite elemente de putere să devină influente din punct de vedere politic, ele trebuie să fie organizate, iar avantajul organizării revine în mod necesar celor ce sunt la guvernare. O partidă, mult mai slabă în toate celelalte aspecte ce ţin de putere, poate fi preponderentă atunci când se iau în discuţie puterile specifice guvernământului şi poate să îşi păstreze multă vreme această predominanţă, deşi doar pe aceasta, cu toate că, fără îndoială, un guvernământ astfel situat este în condiţia care în mecanică poartă numele de echilibru instabil, asemenea unui obiect balansat de capătul mai mic, obiect care, o dată disturbat, tinde din ce în ce mai mult să se depărteze de starea anterioară şi nu să revină la ea.

Această teorie a guvernământului, în termenii în care este ea în mod obişnuit exprimată, se confruntă însă şi cu obiecţii mai puternice. O putere din societate, care are tendinţa de a se converti în putere politică, nu este putere agreabilă, putere esenţial pasivă, ci putere activă; cu alte cuvinte, putere deja exercitată în mod real, adică o foarte mică parte din întreaga putere existentă. Din punct de vedere politic, o mare parte a întregii puteri constă din voinţă. Cum putem, atunci, să calculăm elementele puterii politice, dacă omitem din calcul orice acţionează pe baza voinţei? Să gândeşti că cei care deţin puterea în societate deţin, în cele din urmă, puterea guvernământului (motiv pentru care nu ar avea nici un sens să încerci să influenţezi alcătuirea guvernământului acţionând pe baza opiniei) înseamnă să uiţi că însăşi opinia este una dintre cele mai active forţe sociale. O persoană cu credinţă reprezintă o putere socială egală cu cea deţinută de nouăzeci şi nouă de persoane care au doar interese. Cei care pot reuşi în a crea o persuasiune generală au făcut aproape cel mai important pas care poate fi făcut către a-şi atrage puterile sociale de partea lor. În ziua în care primul martir a fost bătut cu pietre până la moarte la Ierusalim, în timp ce cel care avea să fie Apostolul neamurilor[8] „s-a făcut părtaş la

8. În original, *the Apostle of the Gentiles* (n.t.).

uciderea lui"[9], ar fi crezut cineva că partida omului bătut era atunci şi acolo cea mai mare putere în societate? Şi nu a demonstrat evenimentul că aşa stăteau lucrurile? Pentru că credinţa lor era cea mai puternică dintre cele ce existau atunci. Acelaşi element l-a făcut pe un călugăr din Wittenberg, la întâlnirea Dietei de la Worms, o forţă socială mai puternică decât Împăratul Carol al V-lea, şi chiar decât toţi prinţii adunaţi acolo. Dar acestea, se poate spune, sunt cazuri în care este implicată religia, iar credinţele religioase au un caracter special în ceea ce priveşte puterea lor. Să luăm atunci un caz pur politic, unde religia, atât cât era implicată, a fost de partea care a pierdut. Dacă cineva cere să fie convins că gândirea speculativă este unul dintre elementele cheie ale puterii sociale, puneţi-l să se gândească la epoca în care cu greu se găsea vreun tron în Europa care să nu fie ocupat de vreun rege liberal şi reformator, de vreun împărat liberal şi reformator sau, cel mai ciudat dintre exemple, de vreun papă liberal şi reformator – epoca lui Frederic cel Mare, Ecaterina a II-a, Iosif al II-lea, Peter Leopold, Benedict al XIV-lea, Ganganelli, Pombal, Aranda, când chiar şi Bourbonii din Napoli erau liberali şi reformatori, iar cele mai nobile minţi din Franţa erau pline de idei care le-au costat scump foarte puţin timp după aceea. Acesta este, cu siguranţă, un exemplu concludent despre cât de departe sunt puterea fizică şi economică de a constitui întreaga putere socială. Nu prin vreo schimbare în distribuirea intereselor materiale, ci prin difuzarea convingerilor morale s-a ajuns la încetarea sclaviei negrilor în Imperiul Britanic şi în alte părţi. Şerbii din Rusia îşi datorează emanciparea dacă nu unui sentiment de datorie, măcar apariţiei unei opinii mai luminate care să respecte adevăratul interes al Statului. Ceea ce gândesc oamenii determină acţiunile lor şi, deşi pentru oamenii obişnuiţi persuasiunea şi convingerea sunt mult mai mult determinate de poziţia lor decât de raţiune, asupra lor se exercită multă putere prin persuasiunile şi convingerile celor a căror poziţie personală e diferită şi prin autoritatea reunită a celor ce sunt instruiţi. Când, prin urmare, cei instruiţi pot fi făcuţi să recunoască un aranjament social sau politic (sau vreo altă instituţie) ca fiind unul bun, iar pe altul rău, pe unul ca dezirabil, iar pe altul ca fiind condamnabil, s-a făcut foarte mult către a se da unui aranjament şi a se lua altuia preponderenţa din forţa socială care îi permite să subziste. Iar maxima după care guvernământul unei ţări este ceea ce forţele sociale în existenţă îl obligă să fie este adevărată doar în sensul în care favorizează, în loc să descurajeze, încercarea de a realiza, dintre toate formele de guvernământ practicabile în condiţiile existente din societate, o alegere raţională.

9. Faptele Sfinţilor Apostoli, cap. 8, *Saul prigoneşte Biserica*, par. 1, în Biblie (n.t.).

Capitolul II
Criteriul pentru o bună formă de guvernământ

Întrucât forma de guvernământ pentru o anume ţară este (în limitele anumitor condiţii particulare) dependentă de alegere, merită să fie acum pusă în discuţie problema testului în funcţie de care alegerea ar trebui realizată; care sunt caracteristicile distinctive ale formei de guvernământ celei mai potrivite pentru a promova interesul respectivei societăţi.

Înainte de a începe această cercetare, s-ar putea considera necesar să studiem care sunt funcţiile adecvate ale guvernământului, căci, deşi guvernământul ca întreg este doar un mijloc, un mijloc poate fi considerat eligibil doar dacă este adaptat scopului. Dar acest mod de punere a problemei dă mai puţin ajutor investigaţiei decât ar fi de crezut şi nici măcar nu aduce în lumină întreaga problemă. Căci, în primul rând, funcţiile adecvate ale guvernământului nu sunt o chestiune fixă, ci diferă între diferite stări ale societăţii, fiind mult mai extinse într-o fază înapoiată decât în una avansată. Şi, în al doilea rând, caracterul unui guvernământ (sau set de instituţii politice) nu poate fi estimat suficient de bine atunci când ne centrăm atenţia asupra sferei legitime a funcţiilor guvernamentale. Căci, deşi caracterul bun al unui guvernământ este în mod necesar circumscris acestei sfere, din nefericire caracterul rău nu este. Fiecare tip şi fiecare grad de rău de care poate fi suspectată omenirea pot fi induse în oameni de către guvernământ şi nici un bun de care e capabilă existenţa socială nu poate fi pe deplin realizat dacă nu este compatibil cu alcătuirea politică a societăţii şi dacă nu se creează spaţiu pentru atingerea lui. Fără a mai aminti de efectele indirecte, înşelarea directă a autorităţilor publice nu are alte limite necesare decât cele ale existenţei umane, iar influenţa guvernământului asupra bunăstării societăţii nu poate fi calculată sau estimată decât prin referire la interesul global al umanităţii.

Fiind astfel obligaţi să punem în joc, ca test pentru guvernământul bun sau rău, un obiect atât de complex precum interesele agregate ale omenirii, am putea încerca, de bună seamă, un tip de clasificare a acelor interese care, analizate în anumite grupuri, pot da o indicaţie privind calităţile prin intermediul cărora o formă de guvernământ este potrivită pentru a promova respectivele interese. Ar fi foarte uşor dacă am putea spune că societatea

bună constă din aceste şi aceste elemente ; unul din aceste elemente necesită următoarele condiţii, altul le necesită pe acestea ; prin urmare, guvernământul care reuneşte în cea mai mare măsură toate aceste condiţii trebuie să fie cel mai bun. Astfel, teoria guvernământului ar fi construită din teoreme diferite privind elementele care concură la o bunăstare a societăţii.

Din păcate, să enumeri şi să clasifici elementele constituente ale bunăstării sociale (şi prin aceasta să permiţi construirea unor astfel de teoreme) nu este o sarcină uşoară. Majoritatea celor care, în generaţia trecută sau în cea prezentă, s-au aplecat asupra filosofiei politicii într-o abordare cuprinzătoare au simţit importanţa unei asemenea clasificări, dar demersurile care au fost realizate către clasificare sunt încă limitate, pe cât îmi pot da eu seama, la un singur pas. Clasificarea începe şi se sfârşeşte cu o distincţie a exigenţelor societăţii între cele două părţi importante - Ordinea şi Progresul (în terminologia gânditorilor francezi), Permanenţa şi Progresul, în cuvintele lui Coleridge. Această distincţie este plauzibilă şi seducătoare, de la aparenta opoziţie clară dintre cele două părţi, până la diferenţa notabilă dintre sentimentele la care se apelează. Eu însă consider că (deşi admisibilă pentru scopurile discursului popular) distincţia dintre Ordine (sau Permanenţă) şi Progres, utilizată pentru a defini calităţile necesare unui guvernământ, este neştiinţifică şi greşită.

În primul rând, ce sunt Ordinea şi Progresul? În ceea ce priveşte Progresul, nu este nici o dificultate (sau, la prima vedere, nici una aparentă). Când se vorbeşte de Progres ca despre una din dorinţele societăţii umane, se poate presupune că se înţelege Îmbunătăţire. Aceasta reprezintă o idee suficient de clară. Dar ce e Ordinea? Uneori înseamnă mai mult, alteori mai puţin, dar rareori se înţelege întregul a ceea ce are nevoie întreaga societate umană, cu excepţia îmbunătăţirii.

În cel mai restrâns înţeles, Ordine înseamnă Supunere. Despre un guvernământ se spune că păstrează ordinea dacă are succes în a menţine supunerea. Dar există diferite grade de supunere şi aici nu e vorba de orice grad care poate fi obţinut. Doar un despotism extrem cere ca cetăţeanul să se supună în mod necondiţionat fiecărui mandat al persoanelor cu autoritate. Trebuie, cel puţin, să limităm definiţia la acele mandate care sunt generale şi emise în forma deliberată a legilor. Astfel înţeleasă, ordinea exprimă, fără îndoială, un atribut indispensabil al guvernământului. Despre cei care nu sunt capabili să facă oamenii să se supună ordinelor nu se poate spune că guvernează. Dar, deşi aceasta este o condiţie necesară, ea nu constituie obiectul guvernării. Cerinţa de a exista supunere apare pentru ca alt scop al guvernământului să poată fi îndeplinit. Trebuie, în continuare, să căutăm

acel alt scop diferit de ideea de îmbunătăţire, care trebuie îndeplinit de către guvernământ în orice societate, fie conservatoare, fie progresistă.

Într-un înţeles mai extins, Ordinea înseamnă păstrarea păcii prin încetarea violenţei private. Ordine se spune că există unde oamenii unei ţării au încetat, ca regulă generală, să îşi rezolve disputele prin forţă privată şi au căpătat obiceiul de a transmite autorităţilor publice decizia privind disputele şi rezolvarea atacurilor. Dar în acest înţeles mai larg al termenului, ca şi în cel anterior mai restrâns, Ordinea exprimă mai degrabă o condiţie a guvernământului, şi nu scopul sau criteriul bunei sale funcţionări. Căci obiceiul de apelare la guvernământ şi respectarea autorităţii sale în toate chestiunile în dispută poate fi bine stabilit şi, totuşi, maniera în care guvernământul tratează respectivele chestiuni – ca şi toate celelalte lucruri care sunt de interes pentru el – poate varia în intervalul care desparte cel mai bun guvernământ de cel mai rău posibil.

Dacă încercăm să includem în ideea de Ordine toate elementele pe care societatea le solicită de la guvernământul său şi care nu sunt incluse în ideea de Progres, trebuie să definim Ordinea ca păstrare a tuturor tipurilor şi cantităţilor de bunuri care există deja, iar Progresul ca mărire a acestor indici. Această distincţie nu include în vreuna din secţiuni tot ceea ce se poate cere unui guvernământ să promoveze. O asemenea abordare nu conferă nici o bază pentru o filosofie a guvernământului. Nu putem spune că, în construirea unei politici, anumite criterii trebuie trasate pentru Ordine şi altele pentru Progres, căci condiţiile pentru Ordine, în sensul indicat aici, şi cele pentru Progres nu sunt opuse, ci identice. Atributele care tind să păstreze binele social deja existent sunt exact aceleaşi care promovează creşterea sa şi viceversa, singura diferenţă fiind aceea că se solicită respectivele atribute într-un grad mai mare pentru cazul din urmă decât pentru cel dintâi.

De exemplu, care sunt calităţile cetăţenilor, luaţi individual, care îi conduc pe cei mai mulţi să păstreze cantitatea de comportament bun, de bună gestionare a afacerilor proprii, de succes şi prosperitate, care deja există în societate? Toţi vor fi de acord că aceste calităţi sunt spiritul întreprinzător, integritatea, justiţia şi prudenţa. Dar nu sunt chiar acestea, dintre toate calităţile, cele care conduc cel mai mult la îmbunătăţire? Şi nu reprezintă tocmai creşterea acestor virtuţi în comunitate ca întreg cea mai mare îmbunătăţire? Dacă aşa stau lucrurile, oricare ar fi calităţile guvernământului care promovează spiritul întreprinzător, integritatea, justiţia şi prudenţa, ele conduc atât la permanenţă, cât şi la progres, atât doar că este nevoie de o mai mare măsură din aceste calităţi pentru a face societatea în mod clar progresivă decât pentru a o păstra în aceeaşi stare.

Iarăşi, care sunt acele atribute particulare ale fiinţelor umane care par să aibă o legătură mai specială cu Progresul şi, astfel, nu sugerează ideile de Ordine şi Prezervare? Ele sunt, în principal, calităţile de activitate mentală, iniţiativă şi curaj. Dar nu sunt toate aceste calităţi cerute pe de-a-ntregul şi pentru a prezerva bunul pe care îl avem? Dacă există ceva cert în problemele umane, este faptul că achiziţiile valoroase sunt păstrate doar prin continuarea exercitării aceloraşi energii folosite pentru a le câştiga. Lucrurile care sunt lăsate să se îngrijească de ele însele decad în mod inevitabil. Acelea al căror succes induce relaxare în ceea ce priveşte obiceiurile de grijă şi atenţie şi dispoziţia de a rezolva greutăţile rareori păstrează pentru multă vreme norocul iniţial în aceeaşi măsură. Atributul mental care pare dedicat în mod exclusiv Progresului şi reprezintă un maxim al tendinţelor către acesta este Originalitatea sau Invenţia. Totuşi, acesta este în aceeaşi măsură necesar Permanenţei, din moment ce, în schimbările inevitabile ale afacerilor umane, inconvenienţe şi pericole noi apar în mod constant, iar acestea trebuie să fie rezolvate prin resurse şi adaptări pentru a păstra starea de lucruri cel puţin la acelaşi nivel ca înainte. Prin urmare, oricare ar fi calităţile unui guvernământ care încurajează activitatea, energia, curajul, originalitatea, ele sunt, în aceeaşi măsură, cerinţe pentru Permanenţă, ca şi pentru Progres ; doar că o măsură cumva mai mică din ele va fi suficientă, în medie, pentru primul scop faţă de cel din urmă.

Trecând acum de la cerinţele mentale la cele exterioare şi obiective ale unei societăţi, este imposibil să identificăm vreun caz în politică, vreun aranjament al afacerilor sociale, care să conducă doar la Ordine sau doar la Progres – oricare ar fi acesta, el tinde să le promoveze pe ambele. Să luăm, de exemplu, atât de obişnuita instituţie a poliţiei. Ordinea este obiectul care pare cel mai direct interesat în eficienţa acestei părţi a organizării sociale. Totuşi, dacă ea are caracterul efectiv de a promova Ordinea, adică dacă reprimă infracţionalitatea şi permite fiecăruia să simtă că persoana şi proprietatea sa sunt în siguranţă, poate atunci să existe vreo altă stare a lucrurilor care să conducă mai bine la Progres? O mai mare securitate a proprietăţii este una dintre condiţiile şi cauzele principale ale unei mai mari producţii, ceea ce reprezintă Progresul în cel mai familiar şi popular aspect al său. O mai bună represiune a infracţionalităţii reprimă dispoziţiile care tind către infracţiuni, iar aceasta reprezintă Progresul într-un sens cumva mai înalt. Eliberarea individului de grijile şi anxietăţile unei stări de protecţie imperfectă îi eliberează facultăţile pentru a fi angajate în orice alt nou efort către îmbunătăţirea atât a propriei stării, cât şi a altora ; la fel

cum aceeaşi cauză, legându-l de existenţa socială şi făcându-l să nu mai vadă inamici prezenţi sau potenţiali în creaturile asemenea lui, promovează toate acele sentimente de bunătate şi camaraderie cu alţii şi de interes în bunăstarea generală a comunităţii care sunt părţi atât de importante ale îmbunătăţirii sociale.

Să luăm, din nou, un caz familiar, cum este cel al unui bun sistem de taxare şi finanţe. Acesta ar fi, în general, clasat ca aparţinând clasei Ordinii. Totuşi, ce poate conduce mai mult la Progres? Un sistem financiar care promovează unul din aceste aspecte conduce, prin exact aceleaşi caracteristici, la celălalt. De exemplu, în mod egal economia prezervă valoarea existentă a averii naţionale şi favorizează crearea unei mai mari averi. O justă educaţie, realizată prin prezentarea în faţa fiecărui cetăţean a unui exemplu de moralitate şi bună conştiinţă în cazul situaţiilor dificile, şi o dovadă a valorii pe care cea mai înaltă autoritate o ataşează acestor exemple tind într-un grad extrem de mare să educe sentimentele morale ale comunităţii atât în ceea ce priveşte puterea oamenilor, cât şi diferenţele dintre ei. Un mod de stabilire a taxelor, care nu împiedică industria şi nu interferează în mod inutil cu libertatea cetăţeanului, promovează, nu doar prezervă creşterea averii naţionale şi încurajează o utilizare mai activă a facultăţilor indivizilor. Şi, viceversa, toate erorile în finanţe şi taxări, care obstrucţionează îmbunătăţirea situaţiei oamenilor în chestiuni de avuţie şi morală, tind, de asemenea, dacă se întâlnesc într-un grad suficient, să fie o povară şi să îi demoralizeze. Se susţine, pe scurt, că, în mod universal, atunci când Ordinea şi Permanenţa sunt înţelese în cel mai larg sens, cel de stabilitate a avantajelor existente, cerinţele Progresului sunt doar cerinţele Ordinii într-un grad sporit, iar cele ale Permanenţei sunt cele ale Progresului într-o măsură cumva mai mică.

În sprijinul ideii că Ordinea este diferită de Progres în mod intrinsec şi că păstrarea a ceea ce există şi achiziţionarea unor bunuri adiţionale sunt idei suficient de distincte pentru a constitui baza unei clasificări fundamentale ni se va reaminti, probabil, că Progresul poate fi realizat prin pierdere de Ordine, că, în timp ce achiziţionăm sau încercăm să achiziţionăm un bun de un tip anume, putem să pierdem în alte locuri – putând fi astfel progres în avuţie în timp ce se deteriorează virtutea. Calculând aceste aspecte, ceea ce se demonstrează nu este faptul că Progresul este, în mod generic, diferit de Permanenţă, ci că avuţia este un lucru diferit de virtute. Progresul reprezintă permanenţa şi ceva în plus şi nu constituie un răspuns la problemă să afirmi că Progresul într-un aspect nu implică Permanenţa în toate celelalte. Nu e adevărat nici că Progresul într-un aspect implică

Progresul în toate. Progresul într-un aspect include Permanenţa în acel aspect; în orice situaţie în care Permanenţa este sacrificată în favoarea unui anume Progres particular, este sacrificat şi un alt Progres (şi chiar mai mult), iar dacă sacrificiul nu ar fi meritat, a fost neglijat nu doar interesul Permanenţei, ci tocmai interesul general al Progresului a fost greşit înţeles.

Dacă aceste idei, puse în contrast în mod eronat, sunt de vreun folos în încercarea de a începe o primă comensurare cu precizie ştiinţifică a noţiunii de guvernământ bun, ar fi mai corect din punct de vedere filosofic să lăsăm deoparte definiţia cuvântului Ordine şi să spunem că cel mai bun guvernământ este cel care conduce cel mai bine la Progres; căci Progresul include Ordinea, dar Ordinea nu include Progresul. Progresul reprezintă un grad mai înalt din ceea ce este Ordinea. Ordinea, în orice alt sens, stă doar pentru o parte a ceea ce constituie pre-condiţiile guvernământului bun, nu pentru ideea şi esenţa de guvernământ bun. Ordinea şi-ar găsi un loc mai potrivit între condiţiile Progresului, întrucât, dacă ne-am spori suma de bunuri, nimic nu este mai indispensabil decât să avem grija corespunzătoare de ceea ce deja avem. Dacă ne avântăm după bogăţii mai mari, prima noastră regulă ar trebui să fie să nu ne irosim fără folos mijloacele pe care le avem. Ordinea, astfel înţeleasă, nu este un alt scop, care ar trebui reconciliat cu Progresul, ci o parte şi un mijloc al Progresului însuşi. Dacă un câştig într-un domeniu este obţinut prin mai mult decât o pierdere echivalentă în acelaşi sau în alt domeniu, atunci nu ne întâlnim cu Progres. Astfel înţeles, caracterul de a conduce la Progres include întreaga bună funcţionare a unui guvernământ.

Dar, deşi poate fi susţinută din punct de vedere metafizic, această definiţie a criteriului guvernământului bun nu este adecvată căci, deşi conţine întregul adevăr, face apel doar la o parte a sa. Ceea ce se sugerează prin termenul de Progres este ideea de a merge mai departe, în timp ce sensul dat aici presupune şi grija de a nu regresa. Aceleaşi cauze sociale – aceleaşi credinţe, simţăminte, instituţii şi practici – sunt cerute într-o măsură egală atât pentru a preveni societatea de la regres, cât şi pentru a produce un avans. Chiar dacă nu ar exista o îmbunătăţire la care să se spere, viaţa tot ar fi, în aceeaşi măsură, o luptă neîncetată împotriva cauzelor care o pot deteriora faţă de ceea ce este acum. Politica, aşa cum era percepută de către antici, consta în întregime în aşa ceva: tendinţa naturală a oamenilor şi a muncii lor era către degenerare dar, dacă administrarea socială era realizată în mod virtuos prin intermediul unor instituţii bune, tendinţa putea fi contracarată pe termen nedefinit. Deşi nu mai avem această opinie, deşi majoritatea oamenilor în ziua de azi au credinţa opusă acesteia (crezând că

tendinţa lucrurilor, pe de-a-ntregul, este către îmbunătăţire), trebuie să nu uităm că există un curent, în creştere şi greu de oprit, în domeniul afacerilor umane către mai rău, constând din toate nebuniile, toate viciile, toate neglijenţele, indolenţele şi nepăsările omenirii, curent care este controlat şi care nu poate înghiţi totul în faţa lui doar datorită eforturilor depuse de unele persoane în mod constant, iar de altele din când în când, în direcţia obiectelor bune şi meritorii. Ar fi insuficient pentru a arăta importanţa încercărilor acestora, care au loc în vederea îmbunătăţirii şi elevării naturii şi vieţii umane, să presupunem că valoarea supremă a acestor oameni e reprezentată de totalitatea îmbunătăţirilor efective realizate prin intermediul mijloacelor pe care le au şi că încetarea demersurilor ar însemna doar că noi am rămâne cum suntem acum. O foarte mică diminuare a acestor exerciţii nu doar ar pune capăt îmbunătăţirii, ci chiar ar întoarce către deteriorare tendinţa generală a lucrurilor, care, o dată începută, s-ar desfăşura cu rapiditate crescătoare şi ar deveni din ce în ce mai dificil de controlat, până ce ar atinge un stadiu deseori întâlnit în istorie şi cu care chiar şi acum se confruntă mari părţi ale umanităţii, unde pentru a schimba direcţia şi a conferi un nou început mişcării ascendente pare insuficient orice efort care necesită ceva mai puţin decât o putere supraumană.

Aceste motive fac termenul Progres la fel de neadaptat ca şi perechea Ordine şi Progres pentru a deveni baza unei clasificări a condiţiilor unei forme de guvernământ. Antiteza fundamentală pe care o exprimă aceste cuvinte nu stă atât în lucrurile însele, pe cât stă în caracterul uman care răspunde la ele. Ştim că există unele spirite în cazul cărora cea care domină este precauţia, aşa cum există altele la care predomină curajul; pentru unele dorinţa de a evita pierderea a ceea ce deja posedă reprezintă un sentiment mai puternic decât cel ce împinge către îmbunătăţirea vechiului şi obţinerea de noi avantaje, în timp ce există alţii care sunt înclinaţi în direcţia contrară şi sunt mai nerăbdători să întâlnească viitorul decât sunt atenţi la bunul prezent. Drumul către ambele ţeluri este acelaşi, dar ei sunt pasibili să se abată de la el în direcţii opuse. Acest aspect este important în momentul constituirii personalului oricărui corp politic: trebuie incluse persoane de ambele tipuri, pentru a tempera tendinţele fiecăruia (în aspectele excedentare) printr-o adecvată proporţie a tendinţelor opuse. Nu e nevoie de nici o prevedere expresă a acestui aspect, cu condiţia de a avea grijă să nu se aprobe nimic inconsistent cu cerinţa aceasta. Amestecul natural şi spontan a ceea ce e vechi cu ceea ce e nou, a celor a căror poziţie şi reputaţie sunt deja create cu cei care încă trebuie să şi le construiască va

oferi, în general, un răspuns suficient către scopul acesta, în afară de cazul în care această balanţă naturală este disturbată prin vreo reglementare artificială.

Întrucât distincţia utilizată în mod obişnuit pentru clasificarea exigenţelor sociale nu posedă proprietăţile utile pentru a fi folosită, trebuie să căutăm o altă distincţie importantă utilă scopului nostru. O asemenea distincţie pare să fie indicată de consideraţiile asupra cărora mă voi apleca în cele ce urmează.

Dacă ne întrebăm asupra factorilor care cauzează şi condiţionează guvernământul bun în toate sensurile sale, de la cel mai modest la cel mai discutat, găsim că cel mai important dintre ei, cel care îi transcende pe toţi constă în calităţile pe care le au fiinţele umane care compun societatea asupra căreia se exercită guvernământul respectiv.

Ca o primă exemplificare, putem lua administrarea justiţiei, în interiorul căreia se evidenţiază problema proprietăţii, întrucât nu există o parte a afacerilor publice, cu regulile şi constrângerile care acţionează asupra detaliilor acestor afaceri, care să fie de o mai mare importanţă prin consecinţele sale. Chiar şi acest aspect scoate în evidenţă importanţa calităţilor agenţilor umani implicaţi. Ce eficacitate au regulile de procedură în direcţia atingerii scopurilor justiţiei, dacă ne întâlnim cu o condiţie morală a oamenilor de aşa natură încât martorii în general mint, iar judecătorii şi subordonaţii lor primesc mită? Iarăşi, cum pot instituţiile să ofere o bună administrare municipală când există o asemenea indiferenţă încât cei care ar administra în mod onest şi capabil nu pot fi convinşi să servească publicul, iar datoriile sunt lăsate la latitudinea celor ce sunt dispuşi să le preia pentru că au anumite interese particulare pe care le doresc promovate? De ce folos este cel mai larg sistem reprezentativ popular dacă electorii nu îl aleg pe cel mai bun membru al parlamentului, ci pe cel care va cheltui cei mai mulţi bani pentru a fi ales? Cum poate un corp reprezentativ să funcţioneze în direcţia binelui dacă membrii săi pot fi cumpăraţi sau dacă temperamentul lor irascibil, necorectat prin disciplină publică şi autocontrol privat, îi face incapabili de deliberare calmă şi se pretează la violenţă fizică în chiar interiorul Camerei reprezentative sau trag unii în alţii cu arme de foc? Din nou, cum poate guvernământul (sau orice concern mixt) să îşi desfăşoare activitatea într-o manieră tolerabilă prin intermediul unor oameni atât de invidioşi încât, dacă unul dintre ei pare să aibă succes într-un anumit domeniu, cei care ar trebui să conlucreze cu el formează o coaliţie tacită spre a-l face să eşueze? Un guvernământ

bun este imposibil în orice situaţie în care dispoziţia generală a oamenilor este de aşa natură încât fiecare individ este interesat doar de acele părţi care reflectă interesul său egoist şi nu tratează sau nu este interesat de partea sa din interesul general. Nu e nevoie de nici o ilustrare pentru ideea că influenţa defectelor de inteligenţă reuşeşte să obstrucţioneze toate elementele unui guvernământ bun. Guvernământul constă din acte întreprinse de fiinţe umane, iar dacă agenţii, sau cei care îi aleg pe agenţi, sau cei faţă de care agenţii sunt responsabili, sau supraveghetorii a căror opinie ar trebui să influenţeze şi să verifice sunt doar mase de ignoranţă, stupiditate şi prejudecată distructivă, atunci orice operaţie a guvernământului va merge prost, în timp ce, în măsura în care oamenii se ridică deasupra acestui standard, şi guvernământul se va îmbunătăţi în calitate, până la acel punct de excelenţă (posibil de atins, dar nicăieri atins până acum) la care oficialii guvernământului, oameni de virtute şi intelect superioare, sunt înconjuraţi de atmosfera creată de o opinie publică virtuoasă şi înaltă.

Primul element al unui bun guvernământ fiind, prin urmare, virtutea şi inteligenţa fiinţelor umane care compun comunitatea, cel mai important aspect al excelenţei pe care o poate poseda orice formă de guvernământ este promovarea virtuţii şi inteligenţei poporului însuşi. Prima chestiune referitoare la orice instituţie politică priveşte măsura în care tinde să producă în membrii comunităţii diferitele calităţi dezirabile, morale şi intelectuale (sau, mai degrabă, morale, intelectuale şi de activitate). Guvernământul care face acest lucru în cel mai bun mod are toate auspiciile să fie cel mai bun şi în toate celelalte aspecte, întrucât de acest aspect, în măsura în care el există în oameni, depinde întreaga posibilitate de a deţine caracterul bun în operaţiile practice.

Putem, apoi, să luăm în considerare, ca pe un criteriu al caracterului bun al guvernământului, gradul în care tinde să sporească suma de calităţi bune în cei guvernaţi, luaţi în mod colectiv sau individual, întrucât, pe lângă faptul că bunăstarea lor este singurul obiect al maşinăriei înseşi, calităţile lor bune conferă forţa motrice pe baza căreia funcţionează maşinăria. Aceasta aduce în discuţie, ca celălalt constituent al guvernământului meritoriu, calitatea maşinăriei înseşi, anume gradul în care este adaptată pentru a profita de cantitatea de bune calităţi care pot exista la orice moment dat şi pentru a le utiliza ca instrumente pentru scopurile corecte. Haideţi să utilizăm din nou situaţia sistemului judiciar ca exemplu şi ilustrare. Sistemul judiciar fiind dat, caracterul bun al administrării justiţiei este reprezentat de media compositǎ a caracterului meritoriu al oamenilor care compun tribunalele şi de caracterul meritoriu al opiniei

publice care îi influenţează sau controlează, iar întreaga diferenţă între un sistem de justiţie bun şi unul rău stă în reglementările adoptate pentru a face ca meritul moral sau intelectual care există în comunitate să influenţeze administrarea justiţiei într-un mod operativ. Aranjamentele pentru a ordona opţiunile judecătorilor astfel încât să se ajungă la cea mai ridicată medie de virtute şi inteligenţă, formele de procedură adecvate, caracterul public care permite observarea şi critica oricărui aspect nelalocul lui, libertatea discuţiei şi problema cenzurii în presă, modalitatea de a lua cunoştinţă de gradul în care sistemul este sau nu bine adaptat pentru a evidenţia adevărurile, facilităţile pentru a avea acces la tribunale, aranjamentele pentru a descoperi infracţiunile şi a-i pedepsi pe răufăcători – toate acestea reprezintă nu puterea, ci maşinăria care aduce puterea în contact cu obstacolul, iar maşinăria nu acţionează singură, pe când fără ea puterea, oricât de amplă, ar fi pierdută şi fără efect. O distincţie similară există în ceea ce priveşte constituirea departamentelor executive ale administraţiei. Maşinăria lor este bună atunci când sunt prescrise teste adecvate pentru calificarea funcţionarilor şi sunt stabilite reguli adecvate pentru promovarea lor, atunci când afacerile sunt distribuite în mod convenabil între cei care vor tranzacţiona o ordine metodică şi convenabilă stabilită pentru tranzacţie, un registru corect şi inteligibil păstrat după tranzacţie, atunci când fiecare individ ştie ce responsabilităţi are, iar ceilalţi îi ştiu, de asemenea, responsabilităţile, atunci când sunt stabilite cele mai bune metode de verificare împotriva neglijenţei, favoritismului, speculei în fiecare din sarcinile departamentului. Dar verificările politice nu vor acţiona de unele singure, tot aşa cum un frâu nu acţionează asupra calului fără a exista un călăreţ. Dacă funcţionarii însărcinaţi cu verificarea ar fi la fel de corupţi sau neglijenţi precum cei pe care ar trebui să îi verifice şi dacă publicul, izvorul întregii maşinării de verificat, este prea ignorant, prea pasiv sau prea dezinteresat sau neatent pentru a-şi îndeplini sarcina sa, atunci prea puţin avantaj s-ar putea trage chiar din existenţa celui mai bun aparat administrativ. Totuşi, un aparat bun este întotdeauna de preferat unuia prost, căci cel bun dă posibilitatea ca până şi o putere atât de puţin în mişcare şi care verifică atât de puţin să acţioneze în avantajul cel mai mare, iar fără el nici o cantitate de mişcare sau verificare nu ar fi suficientă. De exemplu, caracterul public nu este un impediment către rău sau un stimul către bine, dacă oamenii nu se uită la ceea ce se face; dar fără caracter public, cum ar putea oamenii fie să verifice, fie să încurajeze ceea ce nu li se permite să vadă? Constituirea perfectă a unui serviciu public apare atunci când interesul funcţionarului coincide în întregime cu datoria sa. Nici un sistem nu poate face ca

lucrurile să stea chiar aşa, dar cu atât mai puţin este o asemenea stare posibilă fără un sistem care să aibă la îndemână mijloacele pentru un asemenea scop.

Ceea ce am spus despre aranjamentele pentru administrarea în detaliu a unui guvernământ este cu atât mai evident adevărat despre alcătuirea sa generală. Întregul guvernământ care ţinteşte să fie bun este o organizaţie a anumitor părţi ale calităţilor bune care există în membrii individuali ai comunităţii, în scopurile conducerii afacerilor colective ale comunităţii. O constituţie reprezentativă este un mijloc de a aduce standardul general de inteligenţă şi onestitate care există în comunitate şi spiritul şi virtutea celor mai inteligenţi membri ai ei să aibă o influenţă mai directă asupra guvernământului şi de a-i învesti cu o mai mare influenţă decât ar fi avut în general sub orice alt mod de organizare, deşi, sub orice mod de organizare, o asemenea influenţă este sursa întregului bine din guvernământ şi soluţia pentru orice rău. Cu cât este mai mare cantitatea acestor bune calităţi pe care instituţiile unei ţări reuşesc să le organizeze şi cu cât este mai bun modul de organizare, cu atât va fi mai bun guvernământul.

Am obţinut, astfel, o bază pentru o dublă distincţie a calităţilor pe care le poate poseda orice set de instituţii politice. Aceasta constă, pe de o parte, din gradul în care instituţiile promovează avansul spiritual al comunităţii, în general, incluzând aici avansul intelectual, în virtute şi în activitatea şi eficienţa practică, şi, pe de altă parte, din gradul de perfecţiune cu care organizează valoarea morală, intelectuală şi de activitate care deja există, astfel încât să opereze cel mai bine în domeniul afacerilor publice. Un guvernământ va fi judecat pe baza acţiunii sale asupra oamenilor şi pe baza acţiunii sale asupra lucrurilor, pe baza a ceea ce face din cetăţenii săi şi ce face cu ei, pe baza tendinţei sale să îi îmbunătăţească sau să îi strice pe oameni, pe baza caracterului bun sau rău al muncii depuse pentru oameni şi prin intermediul lor. Guvernământul reprezintă o mare influenţă asupra spiritului uman şi un set de aranjamente organizate în direcţia afacerilor publice – în prima dintre instanţe acţiunea sa benefică este în principal indirectă (ceea ce nu înseamnă că nu este şi una vitală), în timp ce alte variate acţiuni ale sale pot fi directe.

Diferenţa între aceste două funcţii ale guvernământului nu este, precum cea dintre Ordine şi Progres, o diferenţă în principal de grad, ci una de natură. Totuşi, nu trebuie să presupunem că nu există nici o legătură intimă între ele. Instituţiile care asigură cea mai bună administrare a afacerilor publice care pot fi practicate, având în vedere cultura existentă, tind către îmbunătăţirea viitoare a respectivei stări. Poporul care ar avea cele mai

juste legi, cel mai pur şi mai eficient sistem judiciar, cea mai luminată administraţie, cel mai echitabil şi puţin oneros sistem de finanţe, care să fie compatibile cu starea pe care a atins-o în avansul moral şi intelectual, ar fi, într-o bună măsură, pe drumul care l-ar duce rapid la o stare superioară. Singura modalitate prin care instituţiile politice pot contribui efectiv la îmbunătăţirea poporului este ca ele să îşi îndeplinească bine munca pe care o desfăşoară în mod direct. Şi, invers, dacă maşinăria este atât de prost construită încât să îşi îndeplinească eronat propriile activităţi, efectul se resimte în mii de moduri, prin scăderea moralităţii şi moartea inteligenţei şi activităţii poporului. Dar distincţia este cu atât mai reală cu cât pune în evidenţă unul dintre mijloacele prin care instituţiile politice îmbunătăţesc sau deteriorează spiritul uman, iar cauzele şi modalităţile acestei influenţe benefice sau nefericite rămân un subiect de studiu distinct şi mult mai vast.

Din cele două moduri prin care o formă de guvernământ sau un set de instituţii politice afectează bunăstarea comunităţii (anume, activitatea ca o agenţie de educaţie naţională şi aranjamentele pentru conducerea afacerilor colective ale comunităţii în starea de educaţie în care deja se află comunitatea), cel din urmă variază, în mod evident, mult mai puţin, chiar având în vedere diferenţele între ţări şi stări ale civilizaţiei, decât primul. De asemenea, el are mult mai puţin de-a face cu alcătuirea fundamentală a guvernământului. Modul de conducere a afacerilor practice ale guvernământului, care se dezvoltă cel mai bine sub o constituţie liberă, ar fi în general cel mai bun într-o monarhie absolută; atât doar că o monarhie absolută nu este probabil să o practice. De exemplu, nu e necesar ca în diferite forme de guvernământ să difere legile proprietăţii, principiile juridice şi de procedură juridică, sistemul de taxare şi de administrare financiară. Fiecare dintre aceste aspecte are propriile principii şi reguli, care merită a fi studiate separat. Jurisprudenţa generală, legislaţia civilă şi penală, politicile financiare şi comerciale sunt ştiinţe de sine stătătoare sau, mai degrabă, membre separate ale ştiinţei sau artei comprehensive a guvernământului, iar cele mai luminate doctrine pe aceste subiecte, deşi nu sunt presupuse a putea fi înţelese sau aplicabile în mod egal în toate formele de guvernământ, dacă sunt înţelese sau aplicate ar fi, în mod egal, benefice sub toate formele de guvernământ. Este adevărat că aceste doctrine nu ar putea fi aplicate fără anumite modificări în toate stările societăţilor şi ale spiritului uman; totuşi, de departe, cea mai mare parte a lor ar avea nevoie doar de modificări de detaliu pentru a le adapta la orice stare a societăţii suficient de avansată ca să posede conducători capabili să le înţeleagă. Un guvernământ pentru care ele ar fi pe de-a-ntregul nepotrivite

trebuie să fie unul atât de prost în sine sau atât de contrar simţămintelor publice încât să fie în imposibilitatea de a se menţine pe sine în existenţă prin mijloace oneste.

Altfel stau lucrurile cu acea parte a intereselor comunităţii care sunt legate de mai buna sau mai slaba pregătire a oamenilor înşişi. Privite ca fiind instrumentale acestui scop, instituţiile au nevoie să fie radical diferite, în funcţie de stadiul de avansare atins. Recunoaşterea acestui adevăr, deşi el este în cea mai mare parte empiric, iar nu filosofic, poate fi privită ca principalul punct de superioritate al teoriilor politice ale prezentului faţă de cele ale trecutului, în care era un aspect obişnuit să pledezi în favoarea democraţiei reprezentative în Anglia şi Franţa cu argumente care, în aceeaşi măsură, ar fi demonstrat-o singura formă potrivită pentru beduini şi malaiezieni. Starea diferitelor comunităţi, în ceea ce priveşte cultura şi dezvoltarea, este descrescătoare până la o condiţie cu puţin deasupra celor mai avansate dintre bestii. Punctul superior este, de asemenea, considerabil, iar diferenţa posibil să existe în viitor între aceste limite variază chiar şi mai mult. O comunitate poate fi dezvoltată către o stare superioară doar printr-un concurs de influenţe, iar una din principalele influenţe este guvernământul căreia îi este supusă. În toate situaţiile de îmbunătăţire umană atinse până în prezent, natura şi gradul autorităţii exercitate asupra indivizilor, distribuţia puterii şi condiţiile în care se realizează comanda şi supunerea sunt cele mai importante influenţe, cu excepţia credinţelor religioase, care îi fac pe oameni să fie ceea ce sunt şi le dau puterea să fie ceea ce pot fi. În progresul lor, oamenii pot fi opriţi la orice punct printr-o adaptare deficitară a guvernământului lor la starea de avans particulară pe care o are poporul. Iar singura caracteristică indispensabilă a unui guvernământ, în faţa căreia orice greşeală compatibilă cu progresul poate fi iertată, este aceea ca efectul asupra poporului să fie favorabil sau, cel puţin, nu nefavorabil următorului pas pe care este necesar să îl realizeze pentru a se ridica la un nivel superior.

Astfel, ca să repetăm un exemplu anterior, un popor aflat într-o stare de independenţă sălbatică, în care fiecare trăieşte pentru sine însuşi, liber, în afară de cazul în care este sau vrea să fie altfel, de orice control extern, este practic incapabil să facă orice progres în civilizaţie câtă vreme nu învaţă să se supună. Prin urmare, virtutea indispensabilă într-un guvernământ care se instituie pe sine deasupra unui asemenea popor este aceea de a-i face pe oameni să i se supună. Pentru a putea să facă aşa ceva, constituţia guvernământului trebuie să fie aproape despotică. O constituţie în orice grad

populară, dependentă de renunţarea voluntară a diferiţilor membri ai comunităţii la libertatea lor individuală de acţiune, ar eşua în a impune prima lecţie de care elevii, în această stare a progresului lor, au nevoie. Astfel, civilizaţia unor astfel de triburi, când nu este rezultatul juxtapunerii cu altele care sunt deja civilizate, este aproape întotdeauna rezultatul muncii unui conducător absolut, care îşi derivă puterea fie din religie, fie din bravură militară; foarte des din armate străine.

Din nou, rasele necivilizate (iar consideraţiile care urmează sunt valabile chiar mai mult pentru cele mai curajoase şi energice decât pentru celelalte) au aversiune faţă de munca rutinieră continuă. Totuşi, tot ce ţine de civilizaţia reală trebuie să plătească un asemenea preţ; fără o asemenea muncă, nici spiritul nu poate fi disciplinat către obiceiurile cerute de societatea civilizată, nici lumea materială nu poate fi pregătită să o primească. E nevoie de o rară suprapunere de circumstanţe şi, din acest motiv, deseori de o lungă durată de timp pentru a reconcilia un asemenea popor către iniţiativă antreprenorială, în afara cazului în care este pentru un timp obligat la aşa ceva. Prin urmare, chiar şi sclavia, dacă dă naştere vieţii industriale şi o impune ca ocupaţie exclusivă a celei mai numeroase părţi a comunităţii, poate accelera tranziţia către o formă mai bună decât aceea a luptei şi jafului. Aproape nu e nevoie să spunem că această justificare pentru sclavie este singura disponibilă pentru o stare foarte primară a societăţii. Un popor civilizat are mijloace complet diferite pentru a induce civilizaţia în cei aflaţi sub influenţa sa, iar sclavia este, cu toate detaliile sale, atât de respingătoare pentru guvernământul dreptului, care este fundaţia întregii vieţi moderne, şi este atât de corupătoare pentru clasa stăpânilor atunci când aceştia ajung în contact cu influenţe civilizate, încât adoptarea ei sub orice circumstanţe în societatea modernă reprezintă o cădere în ceva mai rău decât barbarismul.

Totuşi, într-o oarecare perioadă a istoriei lor aproape toate popoarele care sunt acum civilizate au constat, în majoritate, din sclavi. Un popor într-o asemenea condiţie are nevoie, pentru a ieşi din această stare, de o politică total diferită de aceea pentru o naţiune de sălbatici. Dacă, prin natura lor, sunt energici şi mai ales dacă oamenilor în comunitate le este asociată o clasă de industriaşi care nu sunt nici sclavi, nici proprietari de sclavi (cum a fost cazul în Grecia), atunci probabil că nu e nevoie de mai mult decât să li se asigure libertatea; o dată ce sunt eliberaţi, deseori se poate întâmpla ca ei să fie pregătiţi, precum oamenii liberi din Imperiul Roman, să îşi asume imediat şi pe de-a-ntregul drepturile de cetăţean.

Totuşi, nu aceasta este condiţia normală a sclaviei, ci este semnul că ea devine depăşită. Un sclav, în sensul adecvat al termenului, este o fiinţă care încă nu a învăţat să se ajute pe sine însăşi. Fără îndoială, el este cu un pas înaintea unui sălbatic ; el deja a învăţat prima lecţie a societăţii politice : a învăţat să se supună. Dar nu se supune decât la ordinul direct. Este caracteristica sclavilor *înnăscuţi* să fie incapabili să îşi supună conduita unei reguli sau legi. Ei nu pot să facă decât ceea ce li s-a ordonat şi doar atunci când li s-a ordonat. Ei se supun dacă un om, faţă de care manifestă teamă, stă deasupra lor şi îi ameninţă cu pedeapsa, dar atunci când acesta s-a întors cu spatele, munca rămâne nefăcută. Motivul care le dictează comportamentul nu porneşte din interesele lor, ci din instincte : speranţa imediată sau teroarea imediată. Un despotism, care ar putea să îi îmblânzească pe sălbatici, nu poate, atâta vreme cât rămâne despotism, decât să îi menţină în continuare în starea lor pe sclavi. Totuşi, un guvernământ condus chiar de ei ar fi în întregime imposibil de administrat de ei înşişi. Îmbunătăţirea lor nu poate veni de la ei, ci trebuie să fie indusă din afară. Pasul pe care trebuie să îl facă (şi singura lor cale către îmbunătăţire) este să fie ridicaţi de la un guvernământ al voinţei la unul al dreptului. Trebuie să fie învăţaţi ce este auto-guvernarea, iar aceasta, în primă instanţă, înseamnă capacitatea de a acţiona pe baza instrucţiunilor generale. Lucrul de care au nevoie nu este un guvernământ al forţei, ci unul al ghidajului. Totuşi, fiind într-o starea prea joasă pentru a fi capabili să primească ghidajul de la alţii în afară de cei pe care îi venerează ca posesori ai forţei, tipul de guvernământ cel mai potrivit pentru ei este unul care posedă forţa, dar rareori o utilizează – un despotism parental sau o aristocraţie parentală, semănând socialismului lui St. Simon : care păstrează controlul general al tuturor operaţiilor societăţii, astfel încât să pună în faţa fiecăruia sentimentul de forţă prezentă şi suficient de puternică pentru a impune ascultarea regulii prescrise, dar care, datorită imposibilităţii de a se implica în stabilirea fiecărui aspect al vieţii industriale şi al vieţii în general, în mod necesar îi lasă şi îi pune pe indivizi să facă mult singuri. Acest guvernământ, care poate fi numit al pârghiilor conducătoare, pare să fie cel cerut pentru a trece un asemenea popor cel mai rapid prin următorul pas necesar în progresul social. Aşa ne apare să fi fost guvernământul incaşilor din Peru şi aşa a fost cel al iezuiţilor din Paraguay. Aproape că nu e nevoie să amintesc faptul că pârghiile conducătoare sunt admisibile doar ca un mijloc de pregătire graduală a oamenilor pentru a merge singuri.

Nu este aici locul pentru a duce ilustrarea mai departe. Să încerci să investighezi ce tip de guvernământ este potrivit fiecărei stări cunoscute

prin care poate trece o societate ar însemna să compui un tratat nu despre guvernământul reprezentativ, ci despre ştiinţa politică în genere. Pentru scopurile noastre, care sunt mai limitate, nu împrumutăm din filosofia politică decât principiile sale generale. Pentru a determina forma de guvernământ care este cea mai potrivită unui anume popor trebuie să fim capabili ca, între defectele şi lipsurile respectivului popor, să le distingem pe cele care sunt în mod imediat piedici pentru progres, să le descoperim pe cele care reprezintă (şi în ce mod reprezintă) opriri în drum. Cel mai bun guvernământ pentru popor este cel care le conferă oamenilor acele lucruri în lipsa cărora nu pot avansa sau avansează doar într-o manieră neconvingătoare şi înceată. Nu trebuie însă nici să uităm condiţia necesară pentru toate lucrurile care au ca obiect îmbunătăţirea sau Progresul: căutând bunul de care e nevoie, nici o stricăciune, sau nici una mai mare decât cea mai mică posibilă nu trebuie produsă bunurilor deja posedate. Un popor de sălbatici trebuie învăţat să se supună, dar nu într-o asemenea manieră încât să îi transforme într-un popor de sclavi. Şi (ca să dăm observaţiei un caracter mai general) forma de guvernământ cea mai eficientă pentru a duce un popor prin următoarea etapă de progres va fi, totuşi, extrem de nepotrivită dacă realizează acest lucru într-o asemenea manieră încât să îi obstrucţioneze (sau să îi facă pe oameni nepotriviţi) pentru următorul pas ce ar fi de făcut. Asemenea cazuri sunt frecvente, iar ele sunt printre cele mai triste fapte ale istoriei. Ierarhia egipteană, despotismul parental din China au fost instrumente foarte potrivite pentru a duce acele naţiuni până la punctul de civilizaţie pe care l-au atins. Dar, o dată ce acel punct a fost atins, naţiunile au fost oprite permanent din lipsă de libertate spirituală şi individualitate - cerinţe pe care tocmai instituţiile care le-au adus atât de departe le făceau imposibil de realizat şi, întrucât instituţiile nu au fost dărâmate şi nu au făcut loc altora, orice îmbunătăţire viitoare a încetat.

În contrast cu aceste naţiuni, haideţi să luăm în discuţie exemplul unui alt tip de caracter, al unui popor oriental, comparativ insignifiant faţă de cele anterioare: evreii. Şi ei au avut o monarhie absolută şi o ierarhie, instituţiile lor de organizare erau în mod evident de origine sacerdotală, în aceeaşi măsură ca şi cele ale hinduşilor. Acestea au făcut pentru ei ceea ce a fost făcut şi pentru alte rase orientale de către instituţiile acestora: le-au organizat industria, le-au impus ordinea şi le-au dat o viaţă naţională. Dar nici regii lor şi nici preoţii lor nu au reuşit, ca în alte ţări, modelarea exclusivă a caracterului oamenilor. Religia lor, care dădea persoanelor de geniu şi cu spirit religios puterea să fie privite şi să se privească pe ele însele ca fiind inspirate de ceruri, a conferit existenţă unei instituţii

neorganizate de o preţiozitate inestimabilă : Ordinul[10] (dacă se poate utiliza acest termen) Profeţilor. Sub protecţia (deşi nu întotdeauna atât de reală) a staturii lor sacre, Profeţii reprezentau o putere în naţiune, uneori chiar mai mare decât a regilor şi a preoţilor, şi au păstrat, în acel mic colţ al lumii, antagonismul influenţelor care este singura asigurare reală a progresului continuu. În consecinţă, religia nu a constituit acolo ceea ce a reprezentat în atât de multe alte locuri : o consacrare a ceea ce a fost o dată stabilit şi o barieră împotriva îmbunătăţirii. Remarca unui distins evreu, M. Salvador, conform căreia Profeţii erau, în Biserică şi în Stat, echivalentul modernei libertăţi a presei, conferă o concepţie justă, deşi nu una adecvată, a contribuţiei reprezentate în istoria naţională şi universală de acest important element al vieţii evreieşti, prin intermediul căruia (apelul la inspiraţie neconstituind niciodată totalul) persoanele de cel mai mare geniu şi simţământ moral puteau nu doar să denunţe şi să supună oprobriului, apelând la autoritatea directă a Atotputernicului, orice le apărea lor ca meritând un asemenea tratament, ci şi să avanseze interpretări mai bune şi mai înălţătoare ale religiei naţionale, acestea devenind astfel părţi ale religiei. În mod corespunzător, oricine poate renunţa la obiceiul de a citi Biblia ca şi cum ar fi doar o carte, ceea ce până de curând era în mod egal inveterat în creştini şi necredincioşi, observă cu admiraţie vastul interval dintre moralitatea şi religia din Pentateuh sau chiar din cărţile istorice (munca fără de greşeală a conservatorilor evrei ai ordinului sacerdotal) şi moralitatea şi religia profeţiilor : o distanţă la fel de mare ca cea dintre acestea din urmă şi Evanghelie. Condiţii mai favorabile Progresului cu greu pot exista ; prin urmare, evreii, în loc să fie conservatori ca alţi asiatici, au fost, lângă greci, cel mai progresiv popor al Antichităţii şi, alături de ei, au reprezentat punctul de pornire şi factorul de propensiune cel mai important al culturii moderne.

Este, aşadar, imposibil să înţelegi problematica adaptării formelor de guvernământ la stadii ale societăţii fără a lua în calcul nu doar următorul pas, ci toţi paşii pe care societatea îi mai are de parcurs, atât cei care pot fi prevăzuţi, cât şi cei care pot apărea într-un viitor indefinit şi care acum sunt imposibil de ştiut. Urmează de aici faptul că pentru a judeca meritele unor forme de guvernământ, un model ideal al celei mai eligibile forme de guvernământ, trebuie construit un guvernământ care, dacă ar fi să existe

10. În original *Order*. Mill realizează un joc de cuvinte în mare măsură intraductibil, acelaşi termen fiind utilizat atât pentru a desemna *Ordinea*, cât şi pentru *Ordinul* religios invocat aici (n.t.).

condiţiile necesare pentru a se realiza tendinţele sale benefice, ar favoriza şi promova, mai mult decât oricare altul, nu doar o îmbunătăţire, ci toate formele şi gradele de îmbunătăţire. O dată ce acest model a fost construit, trebuie să luăm în considerare condiţiile mentale de toate tipurile care sunt necesare pentru a da putere unui astfel de guvernământ să existe şi, apoi, care sunt diferitele defecte datorită cărora un popor poate fi incapabil să ajungă la avantajele respective. Abia atunci ar fi posibilă o teoremă privind circumstanţele în care respectiva formă de guvernământ poate fi, în cel mai înţelept mod, introdusă şi tot atunci am putea judeca, pentru cazurile în care ar fi mai bine să nu fie introdusă, ce forme inferioare de politici vor fi în măsură să poarte comunitatea prin stadiile intermediare pe care trebuie să le traverseze înainte de a se putea introduce forma cea mai bună de guvernământ.

Dintre aceste cercetări, cea din urmă nu este de interes aici, dar prima reprezintă o parte esenţială a subiectului nostru, căci putem, fără a ne grăbi, să enunţăm o propoziţie pentru care vom prezenta probe şi ilustraţii în paginile următoare: această formă ideală de guvernământ este Sistemul Reprezentativ, în una din varietăţile sale.

PARTEA A II-A

CONSTITUIREA ARTELOR CARE STUDIAZĂ RELAŢIILE MORALE ŞI POLITICE

George Ene

Investigarea caracterului şi a modului în care omul se manifestă în relaţiile cu ceilalţi (sub cele două mari aspecte: 1. relaţiile în cadrul a ceea ce astăzi se numeşte societate – structurate de regulile morale şi 2. relaţiile individului cu autorităţile statale – încadrabile în registrul politic) sunt considerate punctele importante ale operei lui Mill. Autorul englez le-a abordat în cadrul unui sistem mai vast, caracterizat în *A System of Logic*, Cartea VI; lucru deloc surprinzător ţinând cont de faptul că pentru Mill logica reprezenta „teoria asertărilor adevărurilor obţinute pe calea raţiunii sau inferate" („the entire theory of the ascertainment of reasoned or inferred truth" [*Logic*, II, 3, 8]), iar judecăţile privind viaţa omului în comunitate pot fi evaluate prin calificativele „adevărat" sau „fals".

Cea de-a şasea carte a *Logicii* milliene este axată pe descrierea modului în care trebuie să se desfăşoare cercetarea în domeniul social, cartea fiind cunoscută şi sub numele particular ataşat ei de către autor, *Logica ştiinţelor morale*. Înţelegerea vieţii sociale, precum şi acţiunea socială corectă trebuie precedate de un studiu ştiinţific al naturii umane, de descoperirea legilor minţii, de construirea unei ştiinţe a formării caracterului (denumită de Mill *etologie* şi al cărei scop era prezentarea modului în care diferite tipuri de caracter reacţionează în prezenţa şi sub acţiunea diferiţilor stimuli), de determinarea metodei corecte de investigaţie socială (metoda care în subsidiar avea şi scopul de a permite predicţii privind tendinţele acţiunilor la nivelul comunităţilor). Rezolvarea tuturor acestor probleme este sarcina *ştiinţelor*; moralitatea şi politica sunt, în schimb, *arte*. Diferenţele dintre ştiinţă şi artă precum şi, mult mai important, legăturile dintre ele sunt alte două probleme abordate de Mill şi care trebuie expuse înainte de a analiza teoria etică şi politică susţinută de Mill, datorită anteriorităţii logice a primelor consideraţii.

Liber arbitru şi legi sociale

Încă din motto-ul ales pentru carte, Mill îşi expune credinţa în existenţa regulilor la nivelul societăţii, reguli care explică tendinţele generale ale masei oamenilor[11]. Aceste reguli se manifestă asemănător celor ce caracterizează relaţiile dintre corpurile fizice considerate sub aspectul lor lipsit de viaţă, aspect studiat de către fizică; cu toate că o ştiinţă ce ar avea ca subiect omul în relaţiile sale cu ceilalţi oameni (sau, poate, cum subliniază chiar Mill, cu toate fiinţele capabile de simţăminte) ar fi de o importanţă mult mai mare decât pot avea toate celelalte ştiinţe,

> legile Minţii şi, într-o măsură încă şi mai mare, cele ale Societăţii sunt atât de departe de a fi atins o recunoaştere similară, încât există în continuare o controversă în ceea ce priveşte posibilitatea lor de a deveni obiecte ale ştiinţei în sensul strict al termenului (*Logic*, I, 1, 3).

De situaţia de care se plângea Mill ne despart în jur de o sută de ani; dacă raportul între gradul de dezvoltare al ştiinţelor fizice şi cel al ştiinţelor sociale se păstrează şi azi acelaşi sau e diferit nu este un subiect pe care să îl trateze lucrarea de faţă; în cele ce vor urma, pe cât posibil, nu mă voi mai apropia nici de referirile lui Mill la situaţia în care se aflau ştiinţele la sfârşitul secolului trecut, excepţie făcând doar ştiinţele sociale. Citatul de mai sus a fost folosit pentru a arăta că încercarea lui Mill se îndrepta spre un teren pe cât de necesar de studiat pe atât de neatins de studii serioase. În cuprinsul acestei a şasea cărţi a marelui său tratat de logică, autorul englez va sublinia de câteva ori că în afară de A. Comte nici un alt autor nu a făcut vreo încercare serioasă şi responsabilă de a studia societatea, iar Comte are merite deosebite doar în interpretarea faptelor ce aparţin trecutului, prezentul (contemporaneitatea lui Mill, desigur) fiind mult mai nefericit analizat de către sociologul francez.

Un prim aspect către care se îndreaptă Mill este cel al legăturii dintre libertatea voinţei (*the freedom of the will*, termenul consacrat în literatura

---

11. „Le seul fondement de croyance dans les sciences naturelles est cette idée, que les lois générales, connues ou ignorées, qui reglent les phénomènes de l'univers, sont nécessaires et constantes; et par quelle raison ce principe serait-il moins vrai pour le développement des facultés intellectuelles et morales de l'homme, que pour les autres opérations de la nature?" din Condorcet, *Esquisse d'un Tableau Historique des Progres de l'Esprit Humain*.

filosofică română fiind „liber arbitru") şi legile ce descriu acţiunile sociale. Întrebările de bază care apar aici sunt de felul următor : „pot exista simultan legi care conferă predicţii, determinând astfel într-o oarecare măsură viitorul, şi liberul arbitru, care lasă fiecăruia libertatea de a alege între două sau mai multe alternative, fără a impune aprioric vreuna dintre ele ? ". Această „dispută" între două opţiuni este, după Mill, subordonată disputei mai mari între doctrina liberului arbitru, pe de o parte, şi cea a „Necesităţii Filosofice", pe de altă parte.

Doctrina necesităţii filosofice, aşa cum este teoretizată de către Mill, aminteşte într-o foarte mare măsură de demonul laplacean ; este, în fond, acelaşi demon aplicat doar în ştiinţele sociale. Pentru Mill, a susţine doctrina necesităţii înseamnă a susţine că

> dacă am cunoaşte o persoană pe de-a întregul şi am cunoaşte toţi factorii care o influenţează, am putea face predicţii privind comportamentul său cu o tot atât de mare certitudine cu care putem prezice orice eveniment fizic. (*Logic*, II, 2, 1)

O asemenea doctrină nu intră cu nimic în conflict cu sentimentul nostru de libertate a voinţei, cu sentimentul că procedăm la alegeri între alternative fără constrângeri exterioare, căci, spune Mill,

> nu ne simţim mai puţin liberi pentru că cei care ne sunt apropiaţi sunt bine asiguraţi în ceea ce priveşte modul în care noi vom acţiona într-o situaţie particulară. (*ibidem*)

Doctrina necesităţii, aşa cum o prezintă şi o susţine Mill, este diferită de aceea care susţine că ar exista o „legătură mistică" între cauză şi efect şi, în ciuda legăturii ce apare în mintea fiecăruia între necesitate şi irezistibilitate, ea nu susţine nimic mai mult decât „o simplă uniformitate în apariţie". Acţiunile umane nu sunt niciodată guvernate de asemenea motive încât, orice contraargumente ar putea fi aduse, ele nu ar influenţa în nici o măsură desfăşurarea acţiunii conform motivelor iniţiale.

Între cei ce susţin doctrina necesităţii există o clasă a „fataliştilor", care adaugă premisei adoptate conform teoriei prezentate mai sus (aceea că orice se întâmplă este rezultatul infailibil al unor cauze) pe aceea că nu are nici un rost să lupţi împotriva a ceva ce e pe cale să se întâmple. Aplicarea acestei doctrine în domeniul teoriei formării caracterului duce la concluzia că

> dorinţa sa (a omului – n.n.) ca el (caracterul – n.n.) să fi fost format altfel nu este de nici un folos ; el (omul – n.n.) nu are nici o putere în a-l modifica (*Logic*, II, 3, 2).

Aceasta, susţine Mill, este o gravă eroare căci, deşi este adevărat că în urma circumstanţelor se formează caracterul, voinţa cuiva de a-şi schimba caracterul este una din aceste circumstanţe şi în nici un caz una lipsită de importanţă.

> Suntem tot atât de capabili să ne construim propriul caracter, *dacă dorim*, aşa cum sunt şi alţii capabili să o facă pentru noi (prin supunerea noastră la diverse influenţe exterioare de natură să ne modifice caracterul - n.n.). (*Logic*, II, 3, 2)

Acest exemplu se dovedeşte a fi foarte important pentru Mill căci, susţine autorul englez, la o examinare mai atentă,

> vom descoperi că acest sentiment, de a fi capabili să ne modificăm propriul caracter *dacă dorim*, este chiar sentimentul de libertate morală de care suntem conştienţi. (*Logic*, II, 3, 4)

Ne simţim liberi din punct de vedere moral dacă simţim că noi suntem stăpânii obişnuinţelor sau tentaţiilor, şi nu obişnuinţele sau tentaţiile stăpânii noştri.

Un contraargument ce poate fi invocat împotriva argumentării lui Mill ar fi următorul: noi ne putem modifica, *dacă dorim*, caracterul; îl putem supune unor influenţe sau altora în funcţie de modul în care dorim să-l modificăm şi de cunoştinţele pe care le avem despre modul în care, în general, se reacţionează la diferiţi stimuli. Dar toate aceste acţiuni sunt întreprinse pentru că noi am dorit aşa ceva; pentru că, în funcţie de o dorinţa iniţială (de a ne schimba caracterul într-un anume mod), am ales, ca efect al cauzei reprezentate de dorinţa iniţială, anumite mijloace pe care le-am considerat optime pentru atingerea scopului dorit conform cunoştinţelor avute la un moment dat (conform primei părţi a silogismului practic, aşa cum îl expune Mill în ultimul capitol, la XII, 2, 4). Dar ceea ce noi am numit până acum dorinţă iniţială este ea chiar o dorinţa iniţială sau este rezultatul altor cauze exterioare nouă, şi astfel încercarea noastră de a ne considera liberi eşuează într-o conformitate la legi implacabile (lucru care, evident, distruge responsabilitatea umană şi, prin urmare, orice fel de judecată morală sau orice încercare de aplicare a legii)?

Din răspunsul lui Mill şi din întreaga abordare a acestei probleme rezultă supoziţia pe care se bazează distincţia făcută de el între libertate şi fatalism: orice doctrină fatalistă se construieşte pe ideea că există în unii oameni (dacă nu în toţi) o parte (a cărei natură nu interesează aici) care este obligată să nu se manifeste, care este redusă la inactivitate de către legile

naturii, implacabile şi dure. Există, conform acestor teorii, un fel de „apendice al intelectului", al cărui rol este să dea dureri de cap celor ce încearcă să-şi folosească raţiunea, întrucât observă că, într-o situaţie ideală, în care n-ar mai fi robii acţiunii legilor exterioare, acel „apendice" ar putea produce unele efecte extraordinare. Toate acestea dacă ar avea sărmanul „apendice" puţină libertate de acţiune... Cazul extrem la care poate fi dus exemplul de supunere a noastră la legile implacabile este cel al propriului caracter: dacă am putea să ne creăm singuri caracterul, am face în aşa fel încât am fi cei mai virtuoşi, cei mai drepţi, cei mai corecţi, dar aşa să ne liniştim că suntem cum suntem, să mulţumim, căci se putea şi mai rău, şi să ne lăsăm caracterul, acel opresor al omului bun sau intenţiilor bune care se afla oprimate în noi, să se manifeste.

Analiza făcută de Mill mi se pare a fi următoarea: 1. răspunsul, de exemplu, la întrebarea dacă putem să ne modificam singuri caracterul nu are nici o valoare în cazul celor ce nu îşi pun în mod serios problema schimbării caracterului; 2. cei care îşi pun problema încearcă, pe cale raţională, conform paşilor expuşi anterior, să găsească ceea ce consideră a fi condiţiile realizabile practic în care îşi pot influenţa caracterul; 3. se supun acelor circumstanţe pe care le-au găsit necesare (sau măcar folositoare) pentru scopul dorit; 4. în funcţie de corectitudinea raţionamentului iniţial şi de modul în care el a fost respectat în practică, modificarea caracterului are loc sau nu conform dorinţei iniţiale. Important în tot acest proces este *sentimentul* că modificarea se poate produce şi că stă în puterile celui care doreşte să producă modificarea dorită.

> Să credem că nu avem nici o putere de a ne schimba caracterul şi să credem că nu ne vom folosi puterea în afară de cazul în care dorim să o folosim sunt lucruri complet diferite şi au un efect diferit asupra minţii. (*Logic,* II, 3, 3)

Date fiind aceste condiţii generale, consideră Mill, nu este nici o contradicţie între a afirma existenţa unor legi ce structurează societatea (şi a întemeia ştiinţa care să studieze aceste legi), pe de o parte, şi a păstra caracterul de libertate necesar pentru acţiunile umane, pe de altă parte.

Ştiinţa care studiază natura umană

În măsura în care corespund sau nu unei siguranţe absolute în concluzii şi predicţii, ştiinţele pot fi caracterizate fie ca ştiinţe exacte (prototipul ştiinţelor exacte fiind matematica), fie ca ştiinţe mai puţin exacte. Un loc

de seamă în această a doua categorie îl ocupă ştiinţele sociale, în particular, şi toate ştiinţele al căror obiect este supus schimbărilor şi este greu de măsurat în diferitele sale apariţii, în general.

Ştiinţele exacte au un corp de adevăruri care nu sunt puse la îndoială şi din care se pot obţine, prin simpla deducţie, printr-o simplă operaţie teoretică, multe alte enunţuri care nu trebuie verificate empiric pentru a le putea verifica veridicitatea. Ştiinţele cu un grad mai mic de exactitate au la bază presupunerea că, dacă am avea la dispoziţie toate datele care influenţează desfăşurarea unui caz, unui eveniment, am putea, într-un mod asemănător celui în care se operează în ştiinţele exacte, să prezicem consecinţele. În lipsa tuturor datelor necesare pentru ca predicţiile să atingă un grad maxim de siguranţă, tot ce se poate studia sunt, într-o situaţie anume, principalele cauze care acţionează, împreună cu principalele lor efecte, pentru ca în funcţie de rezultatele efective ale situaţiei respective teoria să se completeze cu noi date privind situaţii de acel tip, fără a căpăta vreodată certitudinea ştiinţelor exacte, dar găsindu-şi totdeauna motiv de progres din aspiraţia spre certitudine completă.

> În măsura în care alte, poate multe alte cauze, care separat au efecte insignifiante, cooperează sau intră în conflict în multe sau în toate cazurile cu cauzele principale, efectul, proporţional, prezintă într-o măsură mai mare sau mai mică o deviere de la ceea ce s-ar fi produs prin cauzele principale singure. (*Logic,* III, 1, 3)

Corpul unei astfel de ştiinţe se constituie din legi cauzale şi din legi empirice (generalizări obţinute pe baza observaţiilor). Un caz se analizează „combinând legile exacte ale cauzelor principale şi ale celor neimportante, în măsura în care sunt suficient cunoscute, cu legi empirice sau generalizări adecvate, respectând diferitele variaţii, atât cât pot fi obţinute prin observaţii specifice" ; astfel „putem obţine propoziţii generale care vor fi adevărate în liniile importante şi pe care, cu rezerva conferită de gradul probabil de incertitudine, ne putem baza aşteptările şi comportamentul" (III, 1, 5).

O ştiinţă care are ca obiect „gândurile, sentimentele şi acţiunile fiinţelor capabile de simţire" (III, 1, 1) nu poate fi o ştiinţă exactă, datorită caracterului contingent al obiectului de studiu şi dificultăţii observaţiilor. Ştiinţa naturii umane are ca obiect exact cele expuse mai sus şi analizează impresiile şi acţiunile oamenilor ţinând cont de faptul că sunt „rezultatul combinat al circumstanţelor şi al caracterelor indivizilor" (III, 2, 1). O asemenea ştiinţă poate răspunde la întrebări precum *în ce mod vor gândi, simţi sau acţiona „marea majoritate a rasei umane, a vreunei naţiuni sau*

clase de persoane" (III, 2, 3), iar răspunsul la aceste întrebări este mai sigur decât cel privitor la o întreagă comunitate. Când ne interesează doar majoritatea, „aceste propoziţii sunt echivalente celor universale" (*ibidem*) şi, mult mai important, siguranţa oferită de acest tip de ştiinţă este suficientă pentru scopurile ştiinţei sociale şi politice.

Orice acţiune este, aşa cum s-a mai menţionat, rezultatul combinat al circumstanţelor şi al caracterului individului care acţionează. Va trebui, prin urmare, să existe o ştiinţă care să studieze caracterele (aceasta va fi *etologia*) şi care se va afla în strânsă legătură cu *psihologia* (ştiinţa fenomenelor mentale), care îi şi este anterioară din punct de vedere logic.

Psihologia, ştiinţă a legilor minţii

Legile minţii sunt legile fenomenelor mentale, „ale diferitelor sentimente sau stări ale conştiinţei fiinţelor capabile de simţire" (IV, 1, 1). Aceste stări sunt: Gândurile, Emoţiile, Voliţiile şi Senzaţiile. Legile care descriu modul în care aceste stări se generează una pe alta sunt *legi ale minţii*.

Ştiinţa mintii, sau psihologia, studiază „ordinea fenomenelor noastre mentale" (IV, 2,4) şi, astfel, studiul senzaţiilor iese din aria celor ce constituie obiectul psihologiei, întrucât nu pot fi puse în legătură cu alte fenomene mentale, ci cu stări ale corpului, de care şi sunt produse. De studiul senzaţiilor se ocupă fiziologia. Psihologia, în schimb, va studia „uniformităţile de succesiune, legile, fie ultime sau derivate, conform cărora o stare mentală urmează alteia" (IV, 3, 1).

O prima lege a psihologiei, consideră Mill, este următoarea:

> dacă o stare de conştiinţă a fost indusă în noi, un grad inferior al aceleiaşi stări de conştiinţă, o stare de conştiinţă asemănătoare primeia, dar inferioară în intensitate, poate fi reprodusă în noi, fără prezenţa cauzei care a produs excitarea iniţială. (*Logic,* IV, 3, 20)

Aceste stări secundare sunt numite de Mill *idei*, preluând limbajul lui Hume; o reformulare a acestei prime legi ar fi următoarea: orice *impresie* mentală are *ideea* ei proprie.

În al doilea rând, ideile sunt produse de impresii (stări mentale primare) conform unor Legi ale Asociaţiei (Asocierii), în număr de trei: 1. idei similare tind să se producă una pe alta; 2. dacă două impresii au fost experimentate frecvent fie împreună, fie în imediată succesiune, oricând

una din aceste impresii apare, ea tinde să producă ideea celei de-a doua; 3. o mai mare intensitate în una sau în amândouă din aceste impresii e echivalentă cu o frecvenţă mai mare a conjuncţiei lor.

Un aspect al analizei stărilor mentale este relaţia lor cu condiţiile fizice; Mill consideră indubitabil faptul că, în marea majoritate a cazurilor, condiţiile fizice manifestă o influenţă asupra comportamentului şi, prin urmare, asupra stărilor mentale.

> În cazul fiinţelor umane cel puţin, diferenţele în educaţie şi în circumstanţele exterioare sunt capabile să producă o explicaţie satisfăcătoare a de departe celei mai mari părţi a caracterului, iar mare parte din ceea ce rămâne poate fi explicat din perspectiva diferenţelor fizice în senzaţiile produse în indivizi diferiţi de aceleaşi cauze externe sau interne. (*Logic,* IV, 4, 4)

Această aserţiune vrea să sublinieze că până şi instinctele pot fi reduse sau cucerite în întregime prin educaţie sau influenţa altor condiţii exterioare.

Ştiinţa formării caracterului – etologia

Interesul practic pentru care este studiată psihologia este acela că ea oferă baza teoretică pentru studierea modului în care caracterele pot fi formate sau modificate. Ştiinţa care are ca scop analiza reacţiilor caracterului la diverşii stimuli este numită de Mill etologie (de la grecescul *ethos* – caracter). Corpul de cunoştinţe al acestei ştiinţe este alcătuit din legi empirice şi principii teoretice obţinute din psihologie.

a) Legile empirice

> O lege empirică este o generalizare referitor la care, nefiind mulţumiţi cu faptul că am găsit-o adevărată, suntem obligaţi să întrebăm de ce este adevărată, ştiind că adevărul ei nu este absolut, ci dependent de unele condiţii generale şi pe care ne putem baza doar în măsura în care suntem asiguraţi că acele condiţii sunt realizate. (*Logic,* V, 1, 2)

Aceste legi empirice sunt rezultatul observaţiei, întâmplătoare sau nu, privind efectele pe care diferite cauze le-au produs în anumite condiţii. Ele

nu constituie esența științei, ci au doar rolul de a verifica partea teoretică, prin evidențierea cazurilor care respectă sau care nu respectă condițiile și concluziile enunțate de principiile teoretice.

b) Principii teoretice

Principiile teoretice etologia le preia din psihologie ; selectează „principiile medii", *axiomata media* ale psihologiei, care sunt „diferite, pe de o parte, de legile empirice ce rezultă din simpla observație și, pe de alta, de cele mai înalte principii" (V, 5, 1). Anterioritatea psihologiei este evidentă, căci „în orice știință care a atins acel grad la care devine o știință a cauzelor, este obișnuit, ca și dezirabil, să se obțină mai întâi cele mai înalte generalizări și apoi să se deducă din acestea cele mai speciale" (V, 5, 3), iar etologia preia din psihologie tocmai aceste generalizări mai speciale, pe care le combină cu „aspectele particulare ale fiecărui caz" (V, 2, 4), întrucât în acest fel se produc toate fenomenele numite acțiune sau sentiment uman.

Ceea ce putem să obținem printr-o asemenea știință este o cunoaștere a *tendințelor*, dar este o cunoaștere suficient de mare ; „când circumstanțele care influențează un individ sau o națiune sunt într-o oarecare măsură sub controlul nostru, putem, prin intermediul cunoașterii tendințelor, să construim circumstanțele respective într-o manieră mult mai favorabilă scopurilor pe care le dorim" (V, 4, 2). Dezvoltarea acestei științe este, consideră Mill, dependentă de buna ducere la îndeplinire a două procese : mai întâi, compararea diferitelor deducții obținute teoretic cu rezultatele recunoscute ale experienței și, în al doilea rând, studiul empiric al diferitelor cazuri și încercarea de a le explica pe baza cunoștințelor deținute în momentul respectiv. Testarea empirică a diferitelor rezultate teoretice și justificarea teoretică a noilor observații empirice sunt cele două procese care trebuie să se completeze permanent pentru a asigura concluziilor etologiei caracterul științific dorit.

Etologia se va axa pe „originea și sursele tuturor acelor calități care sunt interesante pentru noi, ca lucruri care să fie produse, evitate sau măcar înțelese" (V, 6, 2), și va studia ce combinații de circumstanțe sunt capabile să producă sau să evite producerea calităților. Producerea efectivă sau evitarea producerii vreunui efect nu este sarcina științei, ci a artei corespunzătoare, artă a cărei fundație o constituie știința ce are același obiect de studiu ca și obiectul de acțiune al artei.

Ştiinţa socială (a societăţii) – sociologia

O dată constituită ştiinţa care are ca obiect de studiu individul, şi reacţiile, şi schimbările caracterului şi, implicit, ale comportamentului la influenţele exterioare, nu este nici o imposibilitate teoretică de a se construi ştiinţa care îşi propune să studieze „acţiunile maselor colective de oameni şi fenomenele variate care constituie viaţa socială" (VI, 1, 1). Deşi subiectul unei asemenea ştiinţe este mult mai complex, întrucât numărul cauzelor care concură la producerea unui eveniment social este mai mare ca în cazul unui eveniment în care este implicat un singur individ sau un număr mic de oameni, „fenomenele sociale (ale societăţii) nu pot decât să fie conforme legilor" (VI, 2, 1), căci un fenomen social este alcătuit dintr-un număr extrem de mare de fenomene individuale, iar fiecare fenomen individual se desfăşoară conform unor legi.

Sociologia (sau ştiinţa socială, sau ştiinţa societăţii) are ca obiect de studiu „stările societăţii". Prin această sintagmă Mill desemnează „starea simultană a tuturor faptelor sau fenomenelor sociale importante" (X, 2, 1) sau, pe scurt, „starea civilizaţiei la un moment dat" (*ibidem*). Stările societăţii se analizează pornind de la premisa că există uniformităţi ale coexistenţelor între stări ale diferitelor fenomene sociale (toate fenomenele sociale se influenţează reciproc, susţine Mill). Uniformităţile amintite mai sus rezultă din legile cauzale care determină fenomenele, iar problemele importante ale sociologiei vor fi: a) determinarea legilor cauzale care produc un fenomen social (prin analiza tuturor cauzelor care intervin în fenomenul respectiv); b) determinarea modului în care o stare socială produce o altă stare (această problemă este, evident, ulterioară primeia).

Pe lângă legile date de psihologie şi etologie, sociologia are în corpul său şi legi empirice, obţinute prin interpretarea experienţei în lumina legilor ştiinţifice. Legile empirice pot exprima uniformităţi fie ale coexistenţelor, fie ale succesiunilor; în funcţie de acestea sunt numite legi ale staticii sociale sau legi ale dinamicii sociale. Primele descriu condiţiile de stabilitate ale societăţii, cele din urmă legile progresului.

a) Statica socială

Statica socială este „teoria acţiunilor şi reacţiunilor reciproce ale fenomenelor sociale ce coexistă", subliniind „variatele semne caracteristice ale fiecărui mod distinct de existenţă socială" (X, 5, 1).

Unul dintre cele mai importante principii pe care se bazează ramura ştiinţelor sociale, numită statică socială, este „corelaţia necesară între forma de guvernământ existentă într-o societate şi starea civilizaţiei la acea dată" (X, 5, 2), ajungând pe această cale la „asertarea precondiţiilor unei organizări politice stabile" (X, 5, 3). Dacă anumite circumstanţe apar în toate statele şi sunt pregnante în cele a căror dezvoltare este superioară majorităţii celorlalte state, atunci, susţine Mill, ele pot fi considerate „condiţii ale existenţei fenomenului complex numit stat" ; astfel de condiţii sunt : existenţa legilor, a tribunalelor şi a unei forţe organizate care să execute deciziile tribunalelor ; existenţa unui sistem de educaţie în care un ingredient principal este *disciplina* (*restraining discipline*) ; existenţa unui sentiment de loialitate faţă de *ceva* stabilit, permanent şi de nepus în discuţie în cadrul comunităţii respective sau existenţa unui principiu al coeziunii între membrii comunităţii sau statului.

b) Dinamica socială

Dinamica socială are ca scop observarea şi explicarea schimbărilor condiţiilor sociale. Schimbările trebuie analizate la nivelul întregii societăţi şi raportate la schimburile de generaţii, datorită influenţei reciproce existente între toate fenomenele aceleiaşi epoci şi mentalităţii comune unei generaţii sau alteia. Aici explicaţia trebuie dată pe baza principiilor medii (*axiomata media*) ale sociologiei, care nu sunt nici generalizările empirice, nici cele mai înalte principii teoretice, ci acele principii care, deşi sunt teoretice, se aplică cel mai uşor cazurilor empirice.

Dacă în etologie sau în psihologie există un grad mult mai mic de certitudine decât în ştiinţele exacte, în ştiinţa societăţii gradul de certitudine este încă şi mai mic, dar aceasta nu este urmarea vreunei imposibilităţi teoretice, ci doar a dificultăţii de strângere a datelor ce caracterizează situaţiile cărora li se aplică legile. Cu toate acestea, există o metodă care poate fi aplicată cu suficientă rigoare şi ale cărei rezultate sunt suficient de mulţumitoare, astfel încât lipsa de certitudine specifică ştiinţelor exacte să fie compensată de o certitudine atât cât este necesară domeniului de cercetat.

Metoda deductivă, singura metodă aplicabilă în ştiinţele sociale

a) Metode incorecte

Mai întâi, Mill atrage atenţia asupra a două metode eronate pe care le consideră des îmbrăţişate de către cei ce încearcă să studieze societatea: metoda experimentală şi cea abstractă.

a1. metoda experimentală

Metoda chimică sau experimentală analizează societatea ca şi cum individul nu ar prezenta nici un rol în manifestările, în fenomenele sociale. Ideea de bază este aceea că, aşa cum în chimie apa, de exemplu, poate fi studiată independent de proprietăţile hidrogenului şi oxigenului, căci produsul final este ceva diferit de ingredienţii iniţiali, în mod asemănător în studiul societăţii nu interesează comportamentele individuale, ci doar cele de grup. Metoda propusă pentru studiul fenomenelor sociale este similară cu cea din chimie: se notează modul în care corpul social de studiat reacţionează în anumite condiţii şi, apoi, predicţiile se fac pe baza experienţei trecute. Asemenea predicţii se bazează pe o metodă pe care în secolul nostru Popper a numit-o istoricistă şi toate obiecţiile aduse în general acestei metode se pot aplica şi aici[12]. Critica formulată de Mill este construită pe ideea că niciodată, oricâtă atenţie s-ar acorda unui fenomen, nu se pot observa toate aspectele care influenţează desfăşurarea acelui fenomen şi, prin urmare, se vor pierde de fiecare dată, în fiecare caz, amănunte importante.

a2. metoda abstractă

Metoda abstractă sau geometrică postulează ideea că ştiinţa socială trebuie să fie deductivă; să pornească de la anumite legi sigure şi din ele să deducă

12. Argumentul popperian are la bază ideea că metoda istoricistă se construieste pe supoziţia nedemonstrată şi nedemonstrabilă a uniformităţii naturii: credinţa (şi nu cunoştinţa) că viitorul va semăna trecutului. Întrucât o asemenea presupoziţie nu poate fi demonstrată, nu există nici un motiv pentru care ceea ce s-a întâmplat în trecut se va întâmpla în mod identic sau cel puţin asemănător în viitor. Dar exact o asemenea inferenţă nejustificată de la trecut la viitor este caracteristica metodei experimentale, aşa cum o expune şi o critică Mill.

manifestările corpului social în anumite condiţii date. Până aici construcţia este corectă; eroarea apare atunci când modelul de ştiinţă deductivă după care trebuie construită ştiinţa socială este considerat cel al geometriei. Eroarea constă în ideea că orice fenomen social are *o singură* cauză (un exemplu de asemenea eroare des întâlnită, pe care Mill o pune în seama şcolii lui Bentham – e vorba de utilitarism în formele sale prime –, este aceea că acţiunile oamenilor implicaţi în procesul de guvernare sunt conduse doar de interesele proprii); această teorie nu permite discutarea situaţiilor în care se manifestă forţe conflictuale, cauze care interacţionează şi se modifică una pe cealaltă.

b) metoda corectă

Metoda corectă este o combinaţie a celor două metode expuse mai înainte, astfel încât să se încerce eliminarea neajunsurilor specifice fiecărei metode. Metoda corectă este

> aceea care într-adevăr porneşte [...] deductiv, dar prin deducţie de la mai multe, nu doar de la una sau de la foarte puţine premise originale; considerând fiecare efect ca [...] rezultatul combinat al mai multor cauze, operând uneori prin aceleaşi, alteori prin diferite procese mentale sau legi ale naturii umane. (*Logic,* VIII, 3, 12)

Această metodă Mill o numeşte metoda deductivă. Pornind de la prezumţia că „efectul produs, în fenomenele sociale, de către orice set complex de circumstanţe înseamnă exact suma efectelor luate separat" (IX, 1, 1), ştiinţa socială inferează legile fiecărui efect prin analizarea legilor cauzale care au dus la producerea efectului respectiv, determinând toate cauzele care au apărut în situaţia respectivă şi compunând, asemănător metodei aplicate în fizică, legea generală a situaţiei analizate. Partea apriorică a cercetării trebuie completată cu latura *a posteriori* a demersului: compararea deducţiilor teoretice cu observaţiile de teren (Mill numeşte această a doua parte Verificare).

În funcţie de ordinea între demersul teoretic şi verificare, metoda deductivă se împarte în două metode: metoda concret-deductivă sau fizică (în cadrul căreia demersul teoretic e anterior temporal verificării) şi metoda invers-deductivă sau istorică (conform căreia mai întâi se observă faptele şi apoi sunt explicate pe baza legilor cauzale oferite de teorie; observaţia are tot rolul de verificare, chiar dacă aceasta se întâmplă înaintea justificării teoretice).

b1. metoda direct-deductivă

O consideraţie majoră care trebuie făcută referitor la această metodă este aceea că, datorită dificultăţii de a strânge date complete despre fenomenele sociale, chiar şi atunci când ea poate fi aplicată, ea nu va duce la „predicţii pozitive", ci doar la determinarea tendinţelor într-un caz aparte. Un alt argument în direcţia sublinierii imposibilităţii predicţiilor pozitive este acela că orice fenomen social este influenţat de existenţa între părţile constituente ale stării societăţii a unei relaţii numite de Mill *consens*. *Consensul* în ştiinţa societăţii desemnează faptul că

> nu există nici un fenomen social care să nu fie influenţat mai mult sau mai puţin de fiecare parte a condiţiei societăţii respective şi, de aceea, de fiecare cauză care influenţează orice alt fenomen social simultan. (*Logic*, IX, 2, 2)

Tocmai din aceste motive scopul părţii practice a politicii este doar acela să sublinieze (să producă) un număr cât mai mare de circumstanţe ale căror tendinţe sunt bune (benefice) şi să încerce să îndepărteze, pe cât posibil, acele circumstanţe care sunt defavorabile societăţii.

O altă remarcă necesar de făcut este aceea că toate propoziţiile generale care sunt propuse de ştiinţa socială sunt ipotetice: ele se bazează pe un anume set limitat de circumstanţe şi analizează modul în care ar evolua societatea dacă doar acelea ar fi cauzele care ar influenţa o situaţie anume. Supoziţia care stă în spatele tuturor concluziilor ştiinţei sociale este că s-au analizat circumstanţele şi legăturile cauzale majore, acelea care dau caracterul bun sau rău al unei situaţii, al unui efect.

Combinând cele două remarce speciale de mai sus, se poate observa că, în ciuda *consensului* existent la nivelul fenomenelor sociale, pot exista şi „ramuri sau departamente ale speculaţiei sociologice" (IX, 3, 2) care să se axeze doar pe anumite clase de fenomene (un exemplu clasic este cel al economiei politice, care studiază acţiunile care sunt cauzate de dorinţa de bogăţie şi în care legea psihologică implicată major este aceea conform căreia un câştig mai mare este preferat unuia mai mic). Existenţa acestor ştiinţe este posibilă doar pentru că în cazurile studiate de ştiinţele respective *consensul* este prezent într-o măsură mai mică şi nu influenţează desfăşurarea acţiunilor în aceeaşi măsură ca şi motivele specifice claselor respective de acţiuni.

O ştiinţă de acest fel, dar care nu era constituită la vremea când Mill scria *Logica* sa, este *etologia politică* sau ştiinţa caracterului naţional. Aşa

cum spune şi numele, această ştiinţă avea a se ocupa cu studierea cauzelor care determină tipul de caracter specific unui popor sau, la un nivel mai înalt, specific unei anumite epoci. Trebuie trasate totuşi unele limite procesului de diviziune a ştiinţei sociale (sociologia) în compartimente care să studieze cu metode ştiinţifice diferite aspecte ale vieţii în comunitate. De exemplu, nu poate exista o *ştiinţă a guvernării*, căci „acele fenomene... cu care influenţele stării etologice a unui popor (caracteristicile naţionale ale poporului respectiv - n.n.) sunt amestecate la orice pas (astfel încât legăturile între efecte şi cauze nu pot fi evidenţiate fără a lua în considerare respectivele influenţe) nu ar putea fi, cu vreun avantaj, sau fără vreun mare dezavantaj, tratate independent de etologia politică şi, prin urmare, de toate circumstanţele de care sunt influenţate calităţile unui popor" (IX, 4, 4).

Rolul pe care Mill pare să-l acorde metodei directe nu este foarte mare; mult mai importantă este cea de-a doua metodă.

b2. metoda invers-deductivă

În istorie se manifestă anumite tendinţe; spre ele trebuie să se îndrepte ştiinţa socială, şi nu să încerce predicţia unor fapte (din moment ce cunoaşterea e prea limitată pentru aşa ceva). Tendinţele pot fi exprimate, prin examinarea atentă a faptelor, în „Legi empirice ale societăţii" (X, 4, 2).

> Iar problema sociologiei generale este asertarea acestor legi şi conectarea lor cu legile naturii umane, arătându-se prin deducţii că acestea sunt legile derivative care trebuiau aşteptate să rezulte sub formă de consecinţe. (X, 4, 2)

Folosirea experienţei date de trecut nu poate fi exploatată prin metoda directă; Mill consideră că experienţa are un rol determinant în înţelegerea progresului şi legilor lui. Metoda indirect-deductivă este singura care permite asertarea acestor legi şi, din acest motiv, importanţa ei este mai mare decât cea a metodei directe. Experienţa permite formarea *legilor empirice*; analiza acestora din perspectiva legilor psihologice şi caracteriologice va duce la legile propriu-zise, legile cu caracter ştiinţific. Legile empirice sunt cu atât mai bune cu cât în formarea lor se combină elementele staticii sociale cu cele ale dinamicii, realizându-se astfel legătura între toate elementele (sau cât mai multe din elementele) unei stări sociale şi ale următoarei, şi nu doar legătura între părţi ale cauzei şi părţi ale efectului.

> Metoda tocmai caracterizată este aceea cu ajutorul căreia trebuie căutate legile derivative ale ordinii sociale şi progresului social. Cu ajutorul ei

putem, apoi, reuşi nu doar în buna anticipare a istoriei speciei umane, ci şi în determinarea mijloacelor artificiale care pot fi utilizate şi a măsurii în care se poate acest lucru, pentru a accelera progresul natural atât cât are influenţă benefică, pentru a compensa orice dezavantaj sau inconvenient inerent al progresului şi pentru a păzi de pericolele sau accidentele la care specia noastră este supusă datorită incidentelor necesare ale progresului. Asemenea instrucţiuni practice... vor forma cea mai nobilă şi mai folositoare parte a Artei Politice. (*Logic,* X, 8, 2)

Raportul individ – societate în influenţarea progresului

Influenţa societăţii asupra mersului istoriei este dincolo de orice dubiu pentru Mill; prin convingerile impuse membrilor ei şi prin *consensul* existent între fenomenele sociale se poate susţine cu uşurinţă faptul că societatea exercită o puternică influenţă asupra direcţiei pe care o va urma istoria. Individul, liber din punct de vedere moral, are vreo influenţă asupra acestei direcţii sau el este cumva doar un număr într-o statistică a înclinaţiilor, fiind supus unei mase anonime şi implacabile, numită societate sau opţiune a majorităţii?

Răspunsul dat de Mill este lipsit de echivoc: în ciuda existenţei a ceva de genul forţei nevăzute a societăţii, influenţa indivizilor este crucială; Mill îi are în vedere pe cei ce sunt în general numiţi „mari oameni" şi se întreabă care ar fi fost destinul omenirii fără oameni ca Socrate, Platon, Hristos, Sfântul Pavel, Temistocle, Luther şi lista celor invocaţi de Mill nu se opreşte aici.

Raportul între influenţa pe care o pot exercita indivizii sau societatea este următorul: „în majoritatea stărilor societăţii existenţa marilor oameni este cea care decide dacă va exista progres sau nu. ...În a determina... în ce fel sau ordine progresul omenirii se va produce... mult mai puţin depinde de caracterul indivizilor" (XI, 3, 4). Ştiinţa, evident, nu poate produce oamenii necesari progresului; nu poate nici să prevadă momentul apariţiei acestora. Ştiinţa poate, în schimb, pornind de la prezumţia că influenţa oamenilor importanţi este mai mare în cazul în care mediul din jurul lor (în speţă mentalitatea curentă) este favorabil manifestării lor şi ideilor,

...să identifice în istorie cauzele generale care au adus omenirea în starea preliminară care, la apariţia tipului corect de om mare, i-au făcut-o acestuia

accesibilă. Dacă această stare continuă, experienţa argumentează cu suficient de mare siguranţă că într-o perioadă mai lungă sau mai scurtă omul mare va apărea. (*Logic,* XI, 3, 5)

Arta sau Logica practicului

Ştiinţa creează legile cauzale, de tipul „cauza A produce efectele B, C şi D" sau „efectul A este produs de cauzele B, C sau D" (aceste exemple sunt cele mai simple ; există, de exemplu, cazuri când un efect este produs de o combinaţie de cauze, iar ştiinţa va surprinde şi acele legi cauzale). Prin urmare, propoziţiile ştiinţei sunt *indicative*, *descriptive*.

Propoziţiile moralei sau politicii sunt însă *imperative*: ele spun ce *trebuie* făcut într-un caz sau altul, nu şi ceea ce se va întâmpla. Morala şi politica nu sunt deci ştiinţe, ci *arte*.

Orice se exprimă în reguli şi precepte, nu în aserţiuni referitoare la chestiuni factuale, aparţine artei, iar etica sau moralitatea este, în sensul propriu, o parte a artei ce corespunde ştiinţelor naturii umane şi societăţii. (XII, 1, 2)

O artă este o construcţie alcătuită din reguli de acţiune formate prin metode ale ştiinţei aplicate cazurilor empirice ; construcţie corespunzând unei ştiinţe sociale, adaptată necesităţilor practice şi care preia din legile artei pe acelea de care are nevoie pentru rezolvarea vreunei probleme create de o situaţie sau alta.

Relaţia dintre regulile artei şi legile ştiinţei căreia îi corespunde arta respectivă este expusă de Mill într-un aliniat care, datorita importanţei lui, va fi citat în întregime :

Relaţia în care stau regulile artei cu doctrinele ştiinţei poate fi caracterizată în felul următor. Arta îşi propune sieşi un ţel de atins, defineşte acest ţel şi îl predă ştiinţei. Ştiinţa îl primeşte, îl consideră un fenomen sau efect de studiat şi, după ce investighează cauzele şi condiţiile producerii sale, îl înapoiază artei împreună cu o teoremă privind combinaţia de circumstanţe care îl poate produce. Apoi, arta examinează aceste combinaţii de circumstanţe şi, după cum oricare din aceste combinaţii sunt sau nu în puterea umană, pronunţă ţelul ca putând fi atins sau nu. Prin urmare, singura premisă pe care Arta o oferă este premisa majoră originară, care asertează faptul că atingerea respectivului ţel este dezirabilă. Ştiinţa împrumută apoi Artei propoziţia (obţinută printr-o serie de inducţii sau deducţii) conform

> căreia realizarea anumitor acţiuni va duce la atingerea ţelului. Din aceste premise, Arta formulează concluzia că realizarea acestor acţiuni este dezirabilă şi, dacă le găseşte şi ca practicabile, converteşte teorema într-o regulă sau un precept. *(Logic,* XII, 2, 4)

Citatul pare să vorbească despre mult discutatul silogism practic ; chiar Mill aduce aminte de „premise", caracteristice, evident, unui raţionament silogistic. Totuşi, unele semne de întrebare se nasc din fragmentul prezentat mai sus : câte scopuri are o artă – unul, mai multe – şi cum priveşte concluziile diferite care rezultă pentru fiecare scop (în caz că sunt mai multe), ţinând cont că aceste concluzii pot fi propoziţii conflictuale ; la ce nivel se realizează acest silogism practic – al problemelor care pot să apară în fiecare zi sau la cel al problemelor considerate fundamentale, de genul care este tipul de viaţă ce trebuie dus etc.– ; în fine, cine realizează această analiză? Unele din aceste probleme îşi vor găsi răspuns în *Utilitarismul*, altele vor avea răspunsuri schiţate în paginile finale ale *Logicii* ; voi încerca să prezint şi rezolvările la aceste probleme, pe măsură ce voi aborda teoria lui Mill.

Regulile de conduită obţinute la un moment dat vor fi privite de un „practician înţelept" ca fiind provizorii, „ele evidenţiază maniera în care ar fi cel mai puţin riscant să acţionezi, atunci când nu există timpul sau mijloacele pentru analiza circumstanţelor particulare ale cazului sau atunci când nu putem avea încredere în judecata noastră pentru a le estima" (XII, 3, 3). Prin procesul ştiinţific de stabilire a unei reguli trebuie trecut ori de câte ori condiţiile necesare există. Principalul pericol al evitării drumului de stabilire a acţiunii corecte ce trebuie întreprinsă pentru atingerea unui scop îl constituie faptul că pentru unele acţiuni considerate corecte, deşi se poate îndeplini scopul propus, se poate ca „însuşi succesul acţiunii să intre în conflict cu vreun alt scop, care, eventual, poate fi chiar mai dezirabil" (XII, 4, 1). De aici se poate deduce, într-o primă instanţă, faptul că artele au mai multe scopuri şi că ele sunt ierarhizate (ierarhia este realizată de către artă şi nu de către ştiinţă, căci ştiinţa nu are în atribuţiile ei judecăţi de valoare).

Ştiinţa pune la dispoziţia artei condiţiile de care depinde atingerea scopurilor pe care arta şi le propune. Dacă în ştiinţă ordinea organizării legilor este descrierea diferitelor efecte ale unei cauze, în artă, datorită cerinţelor particulare (specifice), ordinea este stabilirea diferitelor cauze şi condiţii necesare producerii unui efect. Urmează de aici că e nevoie de un set de „adevăruri ştiinţifice" care să fie transferate în artă, aceste adevăruri

fiind luate dintre principiile medii ale ştiinţei, dar având în artă rolul de principii prime.

> ...nu este dificil de înţeles care trebuie să fie, în general, natura acestor principii intermediare. După construirea celei mai cuprinzătoare concepţii posibile despre scopul de atins, adică despre efectul de produs, şi determinarea, în aceeaşi manieră cuprinzătoare, a setului de condiţii de care depinde efectul, rămâne de realizat o trecere generală în revistă a resurselor la care se poate apela pentru realizarea acestui set de condiţii, iar când rezultatul trecerii în revistă a fost prins în cele mai puţine şi cele mai cuprinzătoare propoziţii posibile, aceste propoziţii vor exprima relaţia generală dintre mijloacele la îndemână şi scop; ele vor constitui teoria ştiinţifică generală a artei, de la care metodele practice vor urma precum corolare. (*Logic,* XII, 5, 2)

Arta trebuie să conţină, pe lângă propoziţiile ce leagă scopul de mijloace, un principiu prim propriu, neîmprumutat din ştiinţă, care să definească scopul: „se enunţă obiectul la care se tinde şi se afirmă obiectul ca fiind dezirabil" (XII, 6, 1). Aceste principii, împreună cu principalele concluzii ce pot fi derivate din ele, formează un corp al doctrinei numite Arta Vieţii, cu cele trei departamente ale sale: Moralitatea, Politica (Prudenţa) şi Estetica, corespondentele lor în viaţa umană (domeniile în care sunt incluse manifestările specifice fiecărui departament) fiind Corectitudinea, Oportunitatea şi Frumuseţea sau Nobleţea. Aceasta este cea mai înaltă artă, toate celelalte fiindu-i subordonate; „principiile ei sunt cele care trebuie să determine dacă ţinta particulară a fiecărei arte este meritorie şi dezirabilă şi care îi este locul pe scala lucrurilor dezirabile" (XII, 6, 2).

Pentru stabilirea scalei lucrurilor dezirabile (cu cele două aspecte: stabilirea lucrurilor dezirabile şi ierarhizarea lor) e necesară Teleologia sau „doctrina scopurilor", căci ştiinţa nu poate avea menirea analizării scopurilor între ele.

> Cea mai elaborată şi bine gândită expunere a legilor succesiunii şi coexistenţei între fenomene mentale şi sociale şi a relaţiei cauzale între fenomene nu va fi de nici un folos în demersul către o artă a Vieţii sau a Societăţii dacă scopurile către care se ţinteşte de către artă sunt lăsate la vaga sugestie a *intellectus sibi permissus* sau sunt luate ca asigurate, fără analiză sau chestionare. (*Logic,* XII, 6, 3)

Principiul ultim pe care îl va da teleologia, comun Moralei, Prudenţei (Politicii) şi domeniului Gustului va fi cel al *promovării fericirii*. Actele vor

fi tratate din perspectiva modului în care promovează sau nu fericirea. Aceasta, subliniază Mill, nu înseamnă că fericirea este unicul scop posibil (şi virtutea, de exemplu, poate fi un scop), ci doar că „este justificarea şi trebuie să fie instanţa de control a tuturor scopurilor" (XII, 7, 5).

> ... cultivarea unei nobleţi ideale a voinţei şi conduitei ar trebui să fie pentru fiinţele umane un scop în faţa căruia scopul particular al căutării fie a propriei fericiri, fie a altora (cu excepţia cazului în care căutarea este inclusă în această idee de fericire) ar trebui, în cazuri de conflict, să fie lăsat deoparte. Dar consider că chestiunea fundamentală, adică problema a ce anume constituie această înălţare a caracterului trebuie ea însăşi să fie decisă prin referire la fericire ca standard. Caracterul însuşi trebuie să fie, pentru individ, un scop suprem, pur şi simplu pentru că existenţa acestei nobleţi a caracterului sau a ceva apropiat ei, în orice cantitate, ar merge mai departe decât orice altceva către a aduce fericire în viaţa umană, atât în sensul mai umil de plăcere şi lipsă a durerii, cât şi în înţelesul mai înalt de a face viaţa nu puerilă şi neimportantă, aşa cum este azi aproape în mod universal, ci aşa cum fiinţele umane cu facultăţi înalt cultivate pot ţine să o aibă. (*Logic,* XII, 7, 5)

Concluzii

Ştiinţa naturii umane – ştiinţa generală, care are ca obiect *gândurile, sentimentele şi acţiunile fiinţelor capabile de a simţi*. În cadrul acestei ştiinţe se pot identifica mai multe ştiinţe particulare:

1. Psihologia – obiect: *descoperirea legilor minţii (legilor conform cărora fenomenele mentale se generează între ele)*
2. Etologia – obiect: *descoperirea legilor formării caracterului sau ale modificării acestuia sub influenţa fenomenelor exterioare*
3. Sociologia – obiect: *explicarea fenomenelor sociale pe baza legilor oferite de psihologie şi etologie*

Artele – construcţii ce conţin propoziţii *imperative* (ştiinţele au în alcătuire doar propoziţii *indicative*). Alcătuite din:

- un principiu suprem, propriu: *stabilirea şi definirea scopului artei*
- alte principii, preluate din ştiinţă: *legăturile cauzale care stabilesc ce cauze trebuie produse pentru atingerea scopului fixat de artă*

- silogism practic : *modul în care propoziţiile ştiinţei stabilesc dacă şi cum sunt de atins scopurile dorite*

  forma 1 premisa majoră, dată de Artă : „X este un scop (scopul)".
  premisa minoră 1, urmare a prelucrării făcute prin intermediul ştiinţei : „A, B, şi C sunt cauze care au ca efect X ; A produce şi efectul Y, B produce şi efectul Z, C produce şi efectul W".
  premisa minoră 2, dată de Artă : „Y şi Z sunt efecte nedorite ; W este un efect indiferent sau dorit şi, în acelaşi timp, C poate fi produs".
  concluzie : „se va produce C".

  forma 2 premisa majoră, dată de Artă : „X este scop (scopul)".
  premisa minoră 1, dată de ştiinţă : „Conjuncţia cauzelor A, B şi C va produce efectul X ; la fel şi pentru conjuncţia D, E şi F".
  premisa minoră 2, dată de Artă : „Conjuncţia A, B şi C nu are efecte nedorite ; conjuncţia D, E şi F are asemenea efecte".
  concluzie : „producerea simultană a fenomenelor A, B şi C este dezirabilă ; ele trebuie produse".

ARTA VIEŢII - arta supremă, căreia orice artă îi este subordonată :

trei departamente

MORALITATEA	POLITICA (PRUDENŢA)	ESTETICA

termeni centrali corespunzători fiecărui domeniu

CORECTITUDINEA	OPORTUNITATEA	FRUMUSEŢEA sau NOBLEŢEA

principiul suprem al Artei Vieţii : *promovarea fericirii* - funcţionează şi ca judecător în cazul opţiunii între scopuri conflictuale sau în cazul propunerii altor scopuri

Notă finală

Merită o notă specială un concept care, pe cât de important este pentru înţelegerea operei lui Mill, pe atât de puţin este discutat în literatura filosofică de provenienţă românească referitoare la autorul care constituie subiectul cărţii de faţă: *ideea de progres*. Această idee se găseşte pe larg în textul şi în subtextul lucrării despre *Guvernământul reprezentativ*, cât şi în deschiderea eseului *Despre libertate*, atunci când Mill localizează sfera de aplicabilitate a ideilor sale la societăţile *civilizate*, cele înapoiate trebuind să se roage să aibă parte de un despot luminat care să le treacă prin stadiile intermediare (conform şi strategiei schiţate în *GR*, 2). În teoria lui Mill, atât caracterul individual, cât şi starea generală a unei societăţi sunt supuse schimbărilor; acest lucru este echivalent cu a susţine ideea că subiectul ştiinţei naturii umane şi al ştiinţei societăţii se schimbă cu trecerea timpului. Ideea de mai sus o numeşte Mill *progresul omului şi al societăţii* şi ea stă la baza tuturor ştiinţelor care au ca subiect societatea: faptul că subiectul ţine de zona contingentului trebuie luat în considerare în căutarea metodelor şi justificărilor în ştiinţele sociale. Nu trebuie confundată ideea progresului cu vreo idee conform căreia trecerea timpului şi schimbarea caracterelor sau instituţiilor aduc după ele, în mod necesar, o îmbunătăţire în condiţiile sociale; Mill are, în schimb, credinţa că „tendinţa generală este [...] una spre îmbunătăţire – o tendinţă spre o stare mai bună şi mai fericită" (X, 3, 4). Analiza fenomenelor trecute, combinată cu legile psihologice şi etologice de care fenomenele respective depind, trebuie să dea legea progresului, care, între limitele trasate de limitele informaţiilor despre trecut, de limitele determinate de legile aplicate în explicare, va permite prezicerea unor evenimente viitoare. Asumarea ideii de progres permite abordarea coerentă a problemelor principale ale sociologiei, aşa cum au fost ele definite de autorul englez.

„DEMONSTRAREA" PRINCIPIULUI UTILITĂŢII LA J.S. MILL

Valentin Mureşan

„Utilitarismul este, într-un sens foarte precis, doctrina care ne învaţă că o acţiune este moralmente bună sau rea numai pe temeiul consecinţelor pe care le are în privinţa *fericirii* indivizilor avuţi în vedere, «fiecare dintre ei contând ca o persoană şi nu mai mult decât una» (Bentham)."[13] Utilitarismul a fost însă mai mult decât o doctrină morală. A fost, în plus, o concepţie politică şi economică ce articula într-o formă simplă, clară şi sigură idealurile emancipatoare ale iluminismului. A fost o filosofie a burgheziei în formare, mai ales a celei britanice, atentă, ulterior, la inconsecvenţele capitalismului însuşi. Perioada sa de glorie a fost între anii 1740 şi 1880.

După secole de ascetism creştin şi de ancorare a esenţei umane în transcendent, de favorizare a privilegiilor aristocratice ale minorităţii, se nasc acum noile valori ale temeiului natural al binelui moral, ale reabilitării fericirii telurice în ipostaza, înainte jenantă, a bucuriei plăcerilor, a bunăstării majorităţii ca imperativ etic. Într-o epocă ajunsă sub dominaţia paradigmei newtoniene, naturalizarea filosofiei omului devine un proiect prioritar, iar utilitarismul se subsumează acestuia. În locul unei filosofii practice speculative sau teologice, se caută acum fundamentarea ei empirică şi naturalistă în ştiinţele născânde ale umanului, mai cu seamă în psihologie.

Sub aspect strict teoretic, principiul utilităţii, în viziunea lui J.S. Mill, nu este doar un principiu moral; el este un principiu general al acţiunii umane, al ceea ce el numeşte „Arta Vieţii". Diferită de „ştiinţa vieţii", aceasta are trei compartimente specifice: moralitatea, prudenţa sau

13. C. Audard, „Introduction générale aux trois volumes de l'anthologie", in C. Audard (coord.), *Anthologie historique et critique de l'utilitarisme*, 3 vol., Presse Universitaire de France, 1999, I, pp. 16-17.

strategiile acţionale (*policy*) şi, respectiv, estetica, cu alte cuvinte, domeniile corectitudinii (*the right*), eficacităţii (*the expedient*) şi frumuseţii sau nobleţii în acţiune[14]. În spaţiul teoriilor etice, oponentul principal al utilitariştilor a fost teoria „simţului moral" reprezentată în principal de W. Whewell. Conform acestei şcoli „intuitiviste", există în fiecare persoană un *sui generis* simţ al valorii morale, intuibil direct în acţiuni şi reguli, independent de orice experienţă empirică; principiile moralităţii sunt, în această abordare, enunţuri *a priori* care nu au nevoie de nici o demonstraţie[15]. Iată această doctrină în prezentarea prietenului lui J.S. Mill, psihologul A. Bain: „Există o anumită facultate în mintea umană care ne permite să definim ce e moralmente corect să facem în fiecare caz în parte şi care a dat naştere regulilor şi maximelor curente ale moralităţii. Se susţine că natura umană e universal înzestrată cu această putere instinctivă de a deosebi ceea ce e moralmente corect de ceea ce e moralmente incorect şi aceasta este cauza presupusei uniformităţi a sentimentelor morale care permite existenţa unei «moralităţi eterne şi neschimbătoare»"[16]. „Conştiinţa morală universală" infailibilă a lui Whewell e considerată de Bain drept o altă versiune a ideii romano-catolice de credinţă: orice individ e failibil, Biserica, în schimb, nu e[17].

Prin contrast, atât Bain cât şi Mill au plecat de la necesitatea unei etici întemeiate pe *natura umană*, nu pe religie: „Eu cred că ştiinţa eticii trebuie construită pe temeiuri umane largi"[18]. Iar doctrina utilitaristă - o doctrină edificată pe fundalul empirismului inductivist - satisface o asemenea exigenţă: în locul acelui problematic standard intern („simţul moral"), al acelei ipotetice trăiri iraţionale („instinctul moral"), se propune acum un standard extern: evaluarea *consecinţelor* acţiunii lucru cu metode empirice, cuantificabile şi măsurabile. Principiile (sau principiul unic al) moralităţii pot (poate) beneficia, în această interpretare, de un anume fel de întemeiere sau „demonstrare", chiar prin apel la „observaţie şi experienţă".

---

14. J.S. Mill, „A System of Logic Ratiocinative and Inductive", in J.M. Robson (ed.), *Collected Works of John Stuart Mill*, University of Toronto Press, 1974, Vol. VIII, Book 6, 12.6. În continuare, voi trimite la această ediţie sub prescurtarea *CW*.
15. J.S. Mill, *Utilitarismul*, Editura Alternative, 1994, Cap. I, par. 3. În continuare, voi face referiri la această lucrare sub prescurtarea *U*.
16. Al. Bain, *The Emotions and the Will*, London, Longmans, Green, and Co. 1865 (second edition), p. 259.
17. *Ibidem*, p. 267.
18. *Ibidem*, p. 294.

Voi analiza, în acest articol, mult controversatul capitol IV din *Utilitarismul* lui J.S. Mill, unde acesta pretinde să ofere o „demonstraţie" a principiului unic al moralităţii, „Principiul celei mai mari fericiri". Voi încerca să acreditez o teză pozitivă: în ciuda unor contraargumente celebre, chiar a unei mode contestatare, „demonstraţia" lui Mill poate fi considerată corectă, dacă e pusă într-un *context de analiză adecvat.*

1. „Demonstraţia" între pro şi contra

Când am spus unui profesor de la Oxford că vreau să traduc în româneşte *Utilitarismul* lui J.S. Mill, pentru uzul studenţilor, acesta mi-a răspuns că aş face mai bine să-l traduc pe Hume, deoarece textul lui Mill e destul de nereuşit din punct de vedere stilistic şi conţine, spre sfârşit, câteva „greşeli" flagrante. Aveam să aflu, mai apoi, că e chiar o modă în universităţile britanice să analizezi, în scop didactic, „erorile" lui Mill din capitolul IV al acestei lucrări, capitol intitulat „De ce fel de demonstraţie e susceptibil principiul utilităţii": anume „eroarea naturalistă", „eroarea de compoziţie" etc. Se presupune că studenţii pot trage învăţături utile din observarea, bunăoară, ca evident greşită a aserţiunii că relaţia dintre „văzut" şi „vizibil" e analoagă relaţiei dintre „dorit" şi „dezirabil"; ori din observaţia că derivarea lui „oricine doreşte fericirea generală" din „fiecare doreşte propria fericire" e nevalidă. Cele două „erori" menţionate mai sus subminează însăşi ideea de „demonstrabilitate" a principiului utilităţii aşa cum o formulează J.S. Mill.

Atunci când vorbesc de „demonstraţia" lui Mill, comentatorii se referă la *Utilitarismul* IV şi consideră, de regulă, că ea constă din justificarea următoarelor trei teze[19]:

(1) Fericirea e dezirabilă (*U*, IV, 3);
(2) Fericirea generală e dezirabilă (*U*, IV, 3);
(3) Nimic altceva decât fericirea nu e dezirabil (*U*, IV, 4-8).

Punând laolaltă aceste trei enunţuri, rezultă că principiul unic al moralei utilitariste poate fi formulat, relativ la acel context, astfel:

Fericirea generală, şi nimic altceva, e dezirabilă pentru om.

19. R. Crisp, *Mill on Utilitarianism*, Routledge, 1997, p. 72.

Voi evoca în continuare câteva luări de poziţie pro şi contra corectitudinii acestei pretinse „demonstraţii", referindu-mă, din motive de spaţiu, în primul rând la comentariile pe marginea tezei (1). Tezele (2) şi (3) sunt nuanţări ale primeia.

Opinia că am avea aici greşeli flagrante, chiar „vulgare" (A.E. Taylor), a fost acreditată de doi filosofi britanici ai moralei de primă mărime: F.H. Bradley şi G.E. Moore.

Primul, în lucrarea sa *Ethical Studies*, publicată în 1876, la doar 15 ani după publicarea *Utilitarismului*, veştejeşte în termeni necruţători doctrina lui Mill: „Mi-e ruşine că trebuie să examinez asemenea raţionamente, dar e nevoie să o fac, deoarece ele sunt destul de comune"[20]. Şi, mai departe, plin de ironie, despre pasul (2) al „demonstraţiei": „Dacă «marele nostru logician modern» credea, eventual, că prin aceasta a demonstrat că fericirea tuturor e dezirabilă pentru fiecare, eu nici nu voi încerca să afirm. El fie a încercat să demonstreze acest lucru, fie a demonstrat lucrul de la care a plecat, anume că fiecare doreşte propria sa plăcere. Are, într-adevăr, o anume plauzibilitate această teză. Dacă mai mulţi porci sunt hrăniţi la aceeaşi troacă, fiecare doreşte propria sa mâncare şi, cumva, ca o consecinţă, pare să dorească mâncarea tuturor; şi, printr-un paralelism de gândire, trebuie să rezulte că fiecare porc, dorind propria sa plăcere, doreşte totodată plăcerea tuturor"[21].

G.E. Moore a oferit, în *Principia Ethica* (1903), unul dintre argumentele cele mai celebre - şi controversate - împotriva „demonstraţiei" lui Mill, argumentul „erorii naturaliste" (*naturalistic fallacy*)[22]:

> „Bun", ne spune el (Mill), înseamnă „dezirabil", şi pot afla ce înseamnă dezirabil numai încercând să aflu ce este dorit efectiv (*actually desired*). Pasul important pentru Etică e chiar cel făcut acum, pasul care pretinde să dovedească faptul că „bun" înseamnă „dorit".
> Ei bine, eroarea (*fallacy*) conţinută în acest pas e atât de evidentă încât este într-adevăr de mirare că Mill nu a observat-o. De fapt, „dezirabil" nu înseamnă „capabil de a fi dorit" (*able to be desired*) aşa cum „vizibil" înseamnă „capabil de a fi văzut". Dezirabilul înseamnă pur şi simplu ceea ce *trebuie* (*ought*) să fie dorit sau *merită* (*deserves*) să fie dorit, tot aşa cum

20. F.H. Bradley, *Ethical Studies*, Clarendon, 1988, p. 115n.
21. *Ibid.* p. 113.
22. Dna Catherine Audard traduce în franceză această expresie prin „sofismul naturalist".

detestabilul înseamnă nu ceea ce *poate* fi (*can be*), ci ceea ce *trebuie* să fie detestat...[23].

În felul acesta Mill ar comite „naiv şi fără abilitate" eroarea naturalistă.

Într-un studiu din 1939, W.K. Frankena conchide, în urma unei pătrunzătoare analize, că „eroarea naturalistă" e, în realitate, o specie a ceea ce el numeşte „eroarea definiţionistă" (*definist fallacy*), care constă în „confundarea sau identificarea a două proprietăţi" (distincte) şi că ea este o eroare numai în contextele în care se distinge efectiv între proprietăţile despre care se spune că sunt confundate: în cazul nostru, proprietatea naturală „dorit" şi proprietatea non-naturală (etică) „dezirabil". Or, observă Frankena, Mill ar putea răspunde că el nu identifică două proprietăţi distincte, cazul indicat fiind a două cuvinte care „stau pentru... una şi aceeaşi proprietate"[24]. Moore nu observă acest lucru, confundând discursul despre cuvinte cu discursul despre lucruri[25]. Prin urmare, observă şi E.W. Hall, un naturalist cum e Mill, care neagă diferenţa dintre proprietatea „dezirabilităţii" şi cea a „doritului", „nu comite eroarea naturalistă" spunând că dezirabilul e chiar doritul[26]. Spre deosebire de Hall, voi sugera că Mill spune, într-adevăr, că nu există o proprietate a dezirabilităţii sau binelui diferită de proprietatea doritului (că termenul „dezirabil" se referă la acelaşi lucru ca şi termenul „dorinţă"), dar nu conform cu „folosirea comună a cuvintelor" cum crede şi Moore, ci conform cu folosirea lor *ştiinţifică*, în particular, cea din psihologia asociaţionistă a timpului, care e baza eticii sale. Ignorarea jargonului psihologic al vremii, bine impregnat în vorbirea filosofică uzuală a lui J.S. Mill, în favoarea limbii comune contemporane, e o sursă sigură de interpretări deformate ale textului millian.

---

23. G.E. Moore, *Principia Ethica*, Cambridge, At the University Press, 1959, par. 40. Fragmentul citat elucidează o ambiguitate care ar putea, eventual, împiedica o corectă înţelegere a argumentului lui Moore: „capabil" de a fi văzut e totuna cu „poate" fi văzut şi e totuna cu „vizibil".
24. „A gândi un obiect ca dezirabil şi a-l gândi ca plăcut sunt unul şi acelaşi lucru... A dori un lucru şi a-l găsi plăcut... sunt două moduri diferite de a numi acelaşi fapt psihologic" (*U*, IV,10).
25. W.K. Frankena, *Eroarea naturalistă*, in V. Mureşan (ed.), *Valorile şi adevărul moral*, Editura Alternative, Bucureşti 1995, pp. 57-58.
26. E.W. Hall, *The „Proof" of Utilitarianism in Bentham and Mill*, in J.B. Schneewind (ed.), *Mill. A Collection of Critical Essays*, Macmillan, 1968, p. 148.

În anii şaptezeci ai secolului XX, punctul de vedere dominant cu privire la reuşita „demonstraţiei" lui Mill era cel negativ, mai ales datorită influenţei lui Moore:

> În ciuda numeroaselor tentative ale apologeţilor lui Mill de a arăta că acest argument nu e chiar atât de nesatisfăcător pe cât pare, punctul de vedere cel mai răspândit, anume că această demonstraţie conţine exemplele flagrante a două erori, precum şi o eroare factuală, pare să fie cel corect[27].

În prezent, situaţia nu mai pare a fi aceeaşi. Apărătorii *corectitudinii* „demonstraţiei" lui Mill sunt tot mai mulţi şi chiar dacă ei găsesc că unele detalii ar trebui retuşate, ideea subiacentă li se pare „extrem de simplă şi (în aspectele ei principale) judicioasă (*sensible*)" (E.W. Hall).

După E. Hall, ea se bazează pe acceptarea unei exigenţe fireşti pentru orice fel de teorie (un criteriu de înţeles) pe care o numeşte „realism psihologic", anume că e un nonsens ca o teorie factuală să poată vorbi despre entităţi vizibile sau audibile, dar care nu sunt văzute sau auzite niciodată, după cum e un nonsens ca o teorie etică să vorbească despre scopuri dezirabile sau bune, dar care să nu fi fost dorite de nimeni:

> Pentru un empirist care ignoră orice evidenţă intuitivă, nici un principiu etic prim nu poate fi demonstrat în sensul strict al cuvântului. Tot ce se poate face este să se aducă asemenea considerente care ar conduce oamenii oneşti şi raţionali spre acceptarea unui asemenea principiu. Prin urmare, un principiu prim care face fericirea bună se va dovedi acceptabil pentru oamenii oneşti atunci când aceştia îl iau în considerare. Şi dacă fericirea fiecărui om e bună, atunci suma fericirii tuturor e bună. Astfel, principiul utilităţii e ceva ce oamenii, având constituţia pe care o au, ar putea să accepte cu onestitate. Dar nici un alt principiu etic prim nu poate satisface acest test simplu al realismului psihologic; deoarece singurul lucru pe care oamenii îl urmăresc (pentru ei înşişi) este fericirea[28].

Pentru a fi mai exact, Hall distinge între a demonstra un principiu *în interiorul* unui sistem (ceea ce nu se poate face cu mijloacele sistemului) şi a demonstra un principiu *o dată* cu sistemul. El reformulează titlul capitolului IV astfel: „Ce fel de demonstraţie a unui sistem etic este posibilă?". Şi răspunde că un sistem etic în întregul lui nu poate fi dovedit ca valabil

27. H.J. McCloskey, *John Stuart Mill: A Critical Study*, Macmillan, St.Martin's Press, 1971, p. 62.
28. E.W. Hall, *op.cit.*, p. 166.

decât făcându-l acceptabil persoanelor raţionale, şi anume arătând că el e singurul acceptat de cunoaşterea morală comună. Teoria etică e fondată pe verdictul moralei simţului comun[29]. „O bună cale de a obţine acceptarea unui sistem filosofic este de a arăta că, pe lângă faptul că e mai clar şi mai consistent, el se află în acord, într-un sens larg, cu simţul comun, cu acele modalităţi de a organiza experienţa pe care cu toţii le acceptăm atunci când nu ne aflăm în vitrina speculaţiei filosofice."[30] Această „potrivire" sau „adecvare" a teoriei etice la opinia morală comună e singura manieră, după Hall, de a întemeia holistic un principiu prim al eticii.

Soluţia pare interesantă, dar e prea îndepărtată de textul lui Mill pentru a fi o bună reconstrucţie a intenţiilor acestuia. Pentru Mill şi pentru contemporanii săi „inductivişti", nu simţul comun moral e cel care constrânge decizia metodologică în favoarea unei teorii etice, ci structura „naturii umane", aşa cum e dezvăluită de teoremele *ştiinţei*, care abia ea furnizează fundamentul eticii. Apoi, deontologiştii pot apela foarte bine la acelaşi argument în favoarea teoriei lor, deoarece în multe circumstanţe practice părem a judeca mai degrabă în raport cu respectarea principiilor decât cu evaluarea consecinţelor.

Henry West[31] vede altfel lucrurile: structura argumentului lui Mill ar avea o „formă deductivă" implicită:

> (1) Singura dovadă (*evidence*) ce se poate aduce în favoarea faptului că ceva e dezirabil e aceea că oamenii îl doresc efectiv (*U*, IV, 3).
> (2) Fiecare persoană îşi doreşte propria fericire, în măsura în care o consideră realizabilă (*U*, IV, 3).
> (3) Deci: Fericirea e un bine (e dezirabilă) (*U*, IV, 3).
>
> Şi la fel pentru restul demonstraţiei.

West crede că Mill nu consideră „dorit" şi „dezirabil" ca sinonime, deci nu comite eroarea naturalistă. Premisa (1) are un sens negativ: ea neagă relevanţa intuiţiei morale pentru întemeierea principiilor conduitei:

> Nu există nici o necesitate în acceptarea dorinţei ca singura dovadă pentru dezirabilitate. E logic posibil ca anumite scopuri ale conduitei, care nu sunt

29. *Ibidem*, p. 168.
30. *Ibidem*, p. 177.
31. H.R. West, *Mill's „Proof" of the Principle of Utility*, in H.B. Miller, W.H. Williams (eds.), *The Limits of Utilitarianism*, University of Minesota Press, Minneapolis, 1982.

dorite în fapt, să fie totuşi recomandate, fără a cădea în contradicţie. Forţa apelului la ceea ce e dorit este doar să convingă, nu să excludă logic orice altă posibilitate"[32].

Sigur, acesta este felul în care West foloseşte cuvintele, acesta e sensul lor comun în comunitatea filosofică în care trăieşte West. Nu sunt convins că Mill avea în minte aceeaşi semantică. În limbajul psihologiei vremii sale (James Mill, Alexandre Bain) există trei categorii de scopuri: dorinţe (*desires*) - asociate cu ideea de plăcere; aversiuni (*aversions*) - asociate cu ideea de durere; şi scopuri indiferente - de care nu ne pasă. Ultimele două categorii formează clasa „scopurilor nedorite". West afirmă, în limbajul său, că Mill ar susţine că pot exista scopuri nedorite care să fie recomandate; dar, în limbajul psihologiei vremii, aceasta înseamnă că există aversiuni sau scopuri indiferente dezirabile, adică asociate cu ideea de plăcere („dezirabilitatea şi ideea a ceva plăcut sunt termeni interschimbabili"[33]), adică există „aversiuni" sau „scopuri indiferente" care sunt „dorinţe" - ceea ce e *contradictoriu*.

În ceea ce priveşte temeiul adevărului premisei (1), West consideră că sensul textului lui Mill e că, aşa cum în cazul judecăţilor factuale banale („Acesta este un deget") evidenţa simţurilor (senzaţia de vedere a acestui deget) e suficientă, tot aşa judecăţile prescriptive („Acest scop e dezirabil") pot fi întemeiate, în aceeaşi accepţiune a simţului comun, pe facultatea dorinţei (noi simţim că dorim, în general, acest scop). West scapă aici din vedere că J.S. Mill îşi întemeiază teoria etică nu pe percepţiile simţului comun, ci pe legile psihologiei; ca să nu mai vorbim de faptul că enunţul „Fericirea e dezirabilă" nu e un enunţ singular (ca „Acesta este un deget"), ci unul universal.

Dar, înainte de orice, reconstrucţia *deductivă* a „demonstraţiei" lui Mill descumpăneşte prin contradicţia în care ea se află cu afirmaţia suficient de tranşantă a autorului că principiile practice „nu admit o demonstraţie în accepţiunea obişnuită (*i.e.* deductivă - V.M.) a cuvântului" (*U*, IV, 1). Chiar dacă argumentul e reconstruibil aşa, nu aceasta pare a fi calea bună de reconstrucţie, dacă vrem să respectăm textul original.

Norman Kretzmann reconstruieşte „demonstraţia" ca „argument analogic", non-deductiv, şi o consideră, de asemenea, un succes. Analogia „văzut"-„vizibil"/„dorit"-„dezirabil" e explicată în felul următor:

---

32. *Ibidem*, p. 27.

33. James Mill, *Of the Phenomena of the Human Mind*, vol. II, London, Longmans Green Reader and Dyer, 1868, p. 192 (ediţie îngrijită de J.S. Mill).

> Dacă ceva e văzut în aşa fel încât să ocazioneze o anume reacţie deschisă din partea unui observator normal şi acea reacţie se dovedeşte mai târziu a fi fost normală pentru lucrul avut în vedere, atunci acel lucru e vizibil.
> Dacă ceva e dorit în aşa fel încât să ocazioneze o anume reacţie din partea doritorului normal, şi acea reacţie se dovedeşte a fi fost normală pentru lucrul avut în vedere, atunci acel lucru e dezirabil[34].

Cine stabileşte ceea ce *este dorit* de doritorul „normal" convergând, apoi, asimptotic spre dezirabil? „Procesul democratic" al votării, opiniile răspândite prin mass-media, reprezentanţii politici sau avangarda intelectuală etc.

Şi cu toate că autorul confundă sensul prescriptiv al lui „dezirabil" cu „*poate fi* corect" sau bun, el propune o seamă de remarce demne de reţinut, cum ar fi aceea că „dacă nimic nu *poate* fi dorit în afara fericirii, atunci fericirea e singurul bine posibil, singurul dezirabil posibil". Sau: „seria infinită de dorinţe efective converge în dezirabil"; „Binele sau dezirabilul e obiectul sau mulţimea de obiecte care sunt menite să fie în cele din urmă dorite în comun de către toţi cei ce au dorinţe - ceea ce întreaga comunitate a doritorilor, sau doritorul normal, va ajunge eventual să dorească"[35].

Cu toate acestea, analogia poate să nu funcţioneze dacă „vizibil" înseamnă „*poate* fi văzut" iar „dezirabil" „*trebuie* să fie dorit". Ca să nu mai vorbim de faptul că analogia e un *argument* inductiv, or principiul utilităţii nu poate apărea pe post de „concluzie", fie ea şi într-un raţionament inductiv.

Ernest Sosa e convins de faptul că nu putem înţelege sensul veritabil al „demonstraţiei" lui Mill decât dacă o punem în „propriul său context" care e format din aserţiunea de la începutul *Utilitarismului*, în care se precizează că „demonstraţia" are aici un sens *sui generis* şi, pe de altă parte, din considerentele meta-etice din *A System of Logic*, VI, 12. În felul acesta se va putea vedea că intenţiile reale ale lui Mill au fost diferite de cele invocate „copilăreşte" de Moore[36].

Sosa observă că - în conformitate cu analiza din *A System of Logic* VI, 12, 6 - deşi principiul utilităţii trebuie să aibă o formă recomandatoare

---

34. N. Kretzmann, *Desire as Proof of Desirability*, in J.M. Smith, E. Sosa (eds.), *Mill's Utilitarianism*, Wadsworth Publishing Company Inc. Belmont, California, 1969, pp. 112-3. Apărut prima oară în *Philosophical Review*, vol. 8/1958.
35. *Ibidem*, p. 115.
36. E. Sosa, *Mill's Utilitarianism*, in J.M. Smith, E. Sosa (eds.), *op.cit.*, p. 155.

sau imperativă, el poartă şi o componentă *descriptivă* implicită: afirmaţia că acţiunea recomandată excită în mintea vorbitorului „trăirea de aprobare", echivalentă, aici, după toate aparenţele, cu *dorinţa*.

Prin urmare, cel ce acceptă principiul utilităţii acceptă şi afirmaţia că acţiunile recomandate de el sunt dorite. Acţiunea recomandată e maximizarea fericirii. Deci maximizarea fericirii e dorită (excită în natura umană trăirea de aprobare). Dar ce dovadă poate fi adusă în favoarea acestei din urmă aserţiuni? Dovada empirică (psihologică) după care „natura umană e astfel constituită încât nu doreşte nimic ce nu e fie parte a fericirii, fie mijloc pentru realizarea acesteia" (*U*, IV, 9). Deci „nici un fel de considerent nu poate fi adus pentru a determina acceptarea principiului utilităţii în afara acelora care pot fi aduse pentru a determina acceptarea *aserţiunii* pe care o conţine – aserţiunea că acea conduită care e recomandată maximizează fericirea, excită în natura umană trăirea aprobării"[37].

Esenţa argumetului lui Sosa e că, în aşa-zisa sa „demonstraţie", „Mill a încercat să demonstreze *aserţiunea* conţinută în principiul utilităţii". Sigur, s-ar putea spune că Mill a încercat să aducă şi alte considerente, pentru a face plauzibilă şi componenta prescriptivă a principiului utilităţii. Sosa nu se ocupă însă de ele.

Soluţia lui Sosa e plină de ingeniozitate. Dar autorul pare să treacă deliberat cu vederea pasajul imediat următor celui analizat de el: anume cel care spune că a dovedi adevărul componentei *descriptive* a principiului utilităţii „nu merge la rădăcina lucrurilor", deoarece aprobarea vorbitorului nu e un temei suficient pentru ca alţi oameni (şi nici măcar el însuşi) să aprobe principiul utilităţii. Căci această aprobare ar trebui, la rându-i, justificată şi, pentru aceasta, ar trebui să existe „premise generale" *anterioare* principiului utilităţii (*A System of Logic*, VI, 12, 6).

Apoi: dacă „dorinţa" şi „dezirabilul" sunt termeni interschimbabili (*U*, IV, 10) şi dacă „dorinţa" e sinonimă cu „trăirea de aprobare", atunci „aserţiunea" conţinută în principiul utilităţii („maximizarea fericirii este dorită") *nu e o aserţiune, ci o prescripţie* (căci va trebui să acceptăm sensul prescriptiv al lui „dezirabil" cerut de Mill în *A System of Logic* VI, 12, 6).

Fred Berger pleacă de la supoziţia că „demonstraţia" lui Mill e îndreptată împotriva poziţiei intuiţioniste în etică. Reconstrucţia sa arată astfel:

Mill vrea să-l determine pe cititor să accepte că fericirea e dezirabilă ca scop;

37. *Ibidem*, p. 157.

A accepta înseamnă a accepta o *judecată,* anume *judecata* că fericirea e dezirabilă ca scop;
Judecata „Fericirea e dezirabilă ca scop" e o judecată de valoare; ea înseamnă că vorbitorul *aprobă* (recomandă) ceea ce e judecat;
A aproba ceva presupune cel puţin că ideea acelui ceva e plăcută;
Prin urmare, nu poţi face pe cineva să judece ceva ca dezirabil fără să-l faci să îl dorească[38].

A convinge pe cineva că ceva e dezirabil ca scop e un proces psihologic numai parţial reductibil la discuţia raţională, în particular la a arăta că e legat de, sau e unul din, lucrurile pe care le dorim ca scopuri prin însăşi natura noastră. Audibilul şi vizibilul sunt exact analoagele lui dezirabil în sensul că sursa ultimă a convingerii e senzaţia internă[39].

Roger Crisp a produs primul comentariu propriu-zis al *Utilitarismului*[40]. El observă aici că primul principiu al utilitarismului „nu poate fi evident, căci aceasta ar presupune o anume facultate morală înnăscută, pe care nu o avem"[41]. Evident, el nu e nici demonstrabil deductiv, din premise anterioare, căci atunci nu ar mai fi „prim". „Demonstraţia" sugerată de Mill se referă, de fapt, la „a oferi considerente care să determine intelectul cititorilor". Constatând eşecul argumentului erorii naturaliste al lui Moore, (Mill nu a *definit* „bun" ca „dorit"), Crisp subliniază că „ceea ce spune Mill (în primul pas al demonstraţiei sale - V.M.) e că dorinţa oferă singura *dovadă empirică* (*evidence*) că ceva este bun"[42]. Aşa cum apelăm la simţul vederii în chestiunile factuale elementare, putem apela la „facultatea dorinţei" în chestiuni privind scopurile ultime: „Apelând la faptul natural a ceea ce cititorii săi şi toate celelalte fiinţe umane doresc, mai degrabă decât la vreo propoziţie evidentă sau intuitivă, Mill crede că a oferit cititorului un temei respectabil din punct de vedere filosofic pentru a accepta fericirea ca dezirabilă"[43].

În optica lui Crisp, ceea ce oferă Mill aici e un „argument inductiv":

38. F. Berger, *Happiness, Justice and Freedom*, University of California Press, 1984, p. 56.
39. *Ibidem*, p. 57.
40. R. Crisp, *Mill on Utilitarianism*, Routledge, 1997.
41. *Ibidem*, p. 70.
42. *Ibidem*, p. 74.
43. *Ibidem*, p. 76.

Mill sugerează deci că, dacă iei în considerare ceea ce tu însuţi doreşti, vei constata că doreşti plăcerea şi că o doreşti ca pe un scop ultim. Că, dat fiind faptul că nu ai nici un temei să gândeşti că această dorinţă e vicioasă sau inacceptabilă sub un aspect oarecare, aceasta e suficient pentru a te convinge că plăcerea e un bine. Apelând la faptul a ceea ce doresc efectiv cititorii săi şi la observarea de către ei a acestui fapt, Mill crede că a oferit un argument „inductiv" corect pentru teza că fericirea sau plăcerea e dezirabilă[44].

Faptul că Mill a intenţionat prin „demonstraţia" sa să formuleze un argument *inductiv* mi se pare puţin probabil. În primul rând, Mill defineşte inducţia ca „operaţia de descoperire şi demonstrare a propoziţiilor generale" (dar şi a celor care „asertează fapte individuale"); e „inferenţa" de la cazuri observate, cunoscute, la unele necunoscute (*CW* VII, III, 1, 2). A deriva concluzii din premise probabile este însă un sens tehnic al „demonstraţiei", care sfidează precizarea lui Mill că sensul acesteia e diferit de cel „obişnuit".

Apoi, inducţia pleacă de la percepţia directă a unor calităţi (eventual ne-morale) în acţiunile omului şi inferează de aici calităţi morale. Cum are loc această misterioasă trecere criticată încă de Hume? Iar dacă principiul prim e „premisa majoră", atunci el nu poate fi un caz de percepţie directă a unei calităţi morale căci, spune Mill, „moralitatea acţiunii nu e o chestiune de percepţie directă" (*U*, I, 3).

În fine, Crisp e convins că principiul utilităţii nu poate fi considerat ca *evident* (nederivat deductiv sau inductiv), deoarece aceasta ne-ar arunca în tabăra opusă, aceea a intuitiviştilor. Aceasta ar fi adevărat dacă toate adevărurile „evidente" ar presupune o capacitate intuitivă specială, iraţională; dar Mill acceptă şi adevăruri *evidente* care intră în „competenţa facultăţii raţionale" (*U*, I, 5): „adevărurile verbale" ale lui Mill sunt un asemenea caz („Putem predica despre un nume care conotează o diversitate de atribute, un alt nume care conotează numai unul din aceste atribute sau un număr mai mic dintre ele. În asemenea cazuri, propoziţiile universale afirmative vor fi adevărate" - *CW* VII, I, 6, 2). Pe de altă parte, adevărurile factuale singulare („Aceasta este o mână") *nu* par a fi un caz de adevăr „evident" acceptat de Mill, căci ele sunt asimilate cu adevărurile inductive. În fine, spre deosebire de Crisp, nu cred că putem trece cu vederea afirmaţiile repetate ale lui Mill că „demonstraţia" i se pare „vădită" (*obvious*) (*U*, IV, 11), „scurtă şi uşor inteligibilă" („Spirit of the Age" II, 1831, 22.242) iar principiul moralităţii „evident de la sine" (*self-evident*)

44. R. Crisp (ed.), *J.S. Mill. Utilitarianism*, Oxford University Press, 1998, p. 23.

(*U*, I, 3). O bună reconstrucţie a argumentului millian trebuie să explice aceste sintagme.

În concluzie, există opozanţi ai „demonstraţiei" lui J.S. Mill care cred că ea e subminată de „erori" flagrante (F. Bradley, G. Moore, H. McCloskey etc.). După cum există şi apărători ai ei, care însă citesc textul lui Mill în maniere deconcertant de diferite. Unii cred că nu ar trebui să căutăm o „demonstrare" a principiului unic al moralităţii, ci să reformulăm problema urmărind chestiunea întemeierii empirice a unei teorii etice în ansamblul său (E. Hall); alţii cred că „demonstraţia" poate fi reconstruită în sensul ei uzual, *deductiv* (H. West); sau ca „argument analogic" de tip *inductiv* (N. Kretzmann, R. Crisp); ori ca încercare de întemeiere empirică a componentei *descriptive* a principiului prescriptiv al utilităţii (E. Sosa); ori, în fine, ca argument psihologic, persuasiv, în favoarea acceptării principiului utilităţii ca adevărat (F. Berger).

Această varietate de soluţii ne reaminteşte caracterul imprecis şi eliptic al formulărilor date de Mill „demonstraţiei" în *Utilitarismul* IV şi sugerează improbabilitatea găsirii unei unice interpretări salvatoare. Câteva repere rezultă, totuşi, din discuţia de mai sus: în ciuda pledoariilor invocate anterior, „demonstraţia" nu pare a avea nici un sens deductiv, nici unul inductiv, nici nu e „evidentă" în sensul teoriei „simţului moral"; dar ea are o anume „evidenţă" şi imediatitate, combinate paradoxal cu o întemeiere empirică; această combinaţie stranie de însuşiri reciproc exclusive ar trebui mai degrabă elucidată decât ignorată cu superioritate.

2. *Principiul unic al moralităţii*

Utilitarismul nu e cea mai folositoare lucrare pentru a elucida *forma exactă* a principiului prim al moralităţii, „Principiul celei mai mari fericiri". Formulările diferite pe care ni le oferă autorul riscă mai degrabă să genereze confuzie.

Mult mai util, din acest punct de vedere, e tratatul logico-epistemologic al lui J.S. Mill, *A System of Logic* (1843, 1872), mai exact ultima sa Carte, a VI-a, intitulată „Despre logica ştiinţelor morale". Mill distinge aici „ştiinţele morale" (psihologia, etologia sau ştiinţa formării caracterului şi sociologia) de „etica practică" sau „moralitatea", care e o disciplină normativă, aflată în prelungirea tradiţionalelor preocupări de „cunoaştere a datoriilor" (*CW* VII, VI, 1, 1). La baza acestei deosebiri stă distincţia

dintre „ştiinţă" şi „artă", dintre cunoaşterea nomotetică a naturii umane şi reglementarea corectă a acţiunilor omului[45]; o distincţie care presupune însă şi o interesantă relaţie între ştiinţă şi artă. Problema lui *summum bonum*, problema principiului ultim al moralităţii – care formează obiectul analizei întreprinse în *Utilitarismul* – e problema principiului ultim al *artei* moralităţii. O artă întemeiată însă pe *ştiinţa* morală.

Convingerea lui Mill e că se află în curs de constituire o „ştiinţă a naturii umane" (*i.e.* o „ştiinţă morală" sau „cunoaştere morală") de tip nomotetic (după modelul ştiinţei naturii fizice) care urmăreşte să studieze „actele de gândire, simţire şi acţiunile fiinţelor umane; ea va atinge (însă) perfecţiunea ideală a unei ştiinţe numai atunci când ne va permite să prezicem cum va gândi, simţi sau acţiona un individ de-a lungul vieţii sale cu aceeaşi certitudine cu care astronomia ne permite să prezicem locurile şi mişcările corpurilor cereşti" (*CW* VII, VI, 3). Ea cuprinde:

„Ştiinţa omului individual", anume:

a) *Psihologia* sau *Ştiinţa minţii*, care studiază *legile ultime ale fenomenelor mentale* (psihologia e autonomă, adică nederivată din alte ştiinţe). „Legile minţii (*i.e.* legile psihologiei asociaţioniste – V.M.) formează „porţiunea abstractă şi universală a filosofiei naturii umane"; toate adevărurile experienţei practice a omenirii sunt deduse din aceasta, ca „legi empirice". „Se poate spune că există o Ştiinţă a naturii umane numai în măsura în care adevărurile aproximative care compun cunoaşterea practică a omenirii pot fi prezentate drept corolare din legile universale ale naturii umane, pe care se bazează" (*ibidem*).

Între legile psihologiei şi legile etologiei, care va urma mai jos, există o relaţie de *deducere* a celor din urmă din cele dintâi, respectiv de *reducere* în sens invers.

b) *Etologia* sau *Ştiinţa formării caracterului*: legile ei, „legile universale ale formării caracterului", sunt „corolarele" deduse din legile Ştiinţei Minţii pentru anumite circumstanţe particulare de mediu care influenţează formarea caracterului (*ibidem*, capitolul 5).

Aceeaşi relaţie de deducere/reducere menţionată mai sus există între legile etologiei şi cele ale ştiinţei sociale.

---

45. „*Ştiinţa* ia cunoştinţă de un fenomen şi urmăreşte să-i descopere *legea*; *arta* îşi propune un *scop* şi caută mijloacele pentru a-l atinge" (J.S. Mill, *Essays on Some Unsettled Questions of Political Economy* in Lord Robbins [ed.], *Essays on Economics and Society*, University of Toronto Press, Routledge and Kegan Paul, 1967, p. 312).

„Ştiinţa socială" sau „ştiinţa maselor colective ale umanităţii" cuprinde:

c) *Sociologia*, care este compusă din legile sociologice, deduse din cele ale etologiei pentru anumite circumstanţe specifice: „Putem fi capabili de a conchide, din legile naturii umane aplicate la circumstanţele specifice unui anume stat sau societate, că o cauză particulară va opera într-un anume fel dacă nu e contracarată..." (*ibidem*, capitolul 6).

d) *Economia politică* e un caz particular al ştiinţei sociale pentru circumstanţele legate de comportamentul economic, *i.e.* comportamentul social în care „cauzele determinante sunt în principal cele legate de dorinţa de îmbogăţire".

Modul de înţelegere şi de ierarhizare a acestor ştiinţe şi legi se bazează pe principiul, subiacent, al *individualismului metodologic*: „Legile fenomenelor sociale nu sunt şi nu pot fi nimic altceva decât legi ale acţiunilor şi pasiunilor fiinţelor umane unite între ele în starea de societate. Acţiunile oamenilor şi pasiunile lor sunt subordonate legilor naturii umane individuale".

Deci legile sociale sunt *deduse* din cele psihologice. Principiul individualismului metodologic se bazează, la rându-i, pe *principiul individualismului ontologic*: „Oamenii în societate nu au alte proprietăţi decât acelea care sunt derivate din, şi pot fi reduse la, legile naturii individului" (*ibidem*). Societatea nu e mai mult decât mulţimea sau agregatul indivizilor care o compun.

Mill consideră că includerea problematicii morale în zona *ştiinţelor* despre natura umană e improprie, neexistând de fapt o „ştiinţă morală" sau o „cunoaştere morală"; există, în schimb, o „artă" a moralităţii. *Arta* (în sensul antic al termenului) e distinctă de ştiinţă prin aceea că foloseşte limbajul la modul imperativ, nu indicativ. „Etica sau moralitatea reprezintă o porţiune a artei corespunzătoare ştiinţelor naturii umane şi sociale" (*ibidem*, capitolul 12, 1).

O interesantă relaţie de întemeiere se profilează acum: a principiilor şi regulilor artei pe teoremele ştiinţei: ştiinţele naturii umane furnizează temeiurile (*reasons)* artei, *i.e.* ele indică acele condiţii în care mijloacele prevăzute în regulile artei pot asigura atingerea unui scop dezirabil prevăzut de regulă. Arta în sensul ei generic (şi care, în esenţă, e un domeniu ce abia trebuie creat) e numită de Mill *„Arta vieţii"* (*ibidem*, capitolul 12, 6) şi cuprinde toate celelalte arte („deoarece principiile ei sunt cele ce trebuie să determine dacă scopul special al oricărei arte particulare e valoros şi dezirabil şi care e locul lui pe scara lucrurilor dezirabile"), anume:

moralitatea sau etica practică, adică domeniul corectitudinii morale (*the right*); *prudența* sau domeniul strategiilor acționale (*policy*) eficiente – acesta e domeniul oportunului (*the expedient*); *estetica* sau domeniul frumosului și nobleții în acțiune.

Corpul unei arte nu trebuie însă privit ca absolut separat de cel al științei:

> O artă constă din reguli împreună cu un număr de propoziții speculative suficient de mare pentru a justifica acele reguli. Arta completă a oricărui domeniu include selecția unei porțiuni din știință care e necesară pentru a arăta de ce condiții depind efectele pe care arta urmărește să le producă. Propozițiile științifice asertează o chestiune de fapt: o existență, o coexistență, o succesiune sau o asemănare. Propozițiile artei nu asertează că ceva este, ci impun sau recomandă că ceva ar fi cazul să fie. Ele sunt o clasă distinctă. O propoziție al cărei predicat e exprimat prin cuvântul *trebuie să fie* (*ought be*) sau *ar fi cazul să fie* (*should be*) este diferită ca gen de una ce e exprimată prin *este* sau *va fi* (*ibidem*).

În ce constă relația de întemeiere dintre știință și artă? Singura premisă furnizată de artă e premisa majoră, ne spune Mill:

1) Atingerea scopului X e dezirabilă;

Știința produce prin inducții și deducții teorema:

2) Efectuarea acțiunilor A, B, C... în condițiile m, n, o... asigură producerea efectului X;

Teorema e returnată artei care conchide din (1) și (2):

3) Efectuarea acțiunilor A, B, C... în condițiile m, n, o... e *dezirabilă* și *posibilă practic*;

Arta „convertește teorema în regulă sau precept" (*ibidem*, VI, capitolul 12, 1); ceea ce în lege e condiție, în regulă e mijloc.

4) Fă A, B, C... pentru a atinge scopul X.

Legile asigură deci condițiile de eficacitate ale regulilor artei. Deoarece legile nu sunt niciodată „stricte", și regulile vor fi „întotdeauna imperfecte", „pentru cele mai multe cazuri" (nu pentru toate) (*ibidem*, capitolul 12, 3).

Acum ajungem la momentul esențial al argumentării. Deoarece „definirea scopului revine exclusiv artei și formează competența ei specifică", „orice artă are un principiu prim sau premisă generală majoră care nu e împrumutată de la știință și care enunță obiectul spre care se tinde și despre care se afirmă că e dezirabil" (*ibidem*, 12, 2). Acest principiu prim al conduitei ține de „filosofia primă specifică artei" și trebuie să fie *unic*

pentru a asigura coerenţa deciziilor. Din el „se deduc" şi în raport cu el „se testează" orice alte reguli de conduită.

Care este acest principiu practic unic?

> Principiul general căruia toate regulile practice (*i.e.* cele ale moralităţii, prudenţei, strategiei şi gustului - V.M.) trebuie să se conformeze şi testul cu ajutorul căruia ele vor fi alese e acela al *promovării fericirii omenirii* sau, mai bine zis, a tuturor fiinţelor sensibile; cu alte cuvinte, *promovarea fericirii e principiul ultim al teleologiei* (*ibidem*, 12, 7).

Prin „viaţă fericită" Mill nu are aici în vedere doar „sensul umil de plăcere şi scutire de durere", ci şi „înţelesul superior de a face ca viaţa să nu fie imatură şi insignifiantă, aşa cum e ea acum aproape peste tot, ci să fie aşa cum fiinţele umane cu facultăţi superioare ar fi interesate să o trăiască" (*ibidem*).

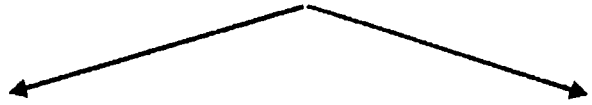
În consecinţă, principiul celei mai mari fericiri, principiul utilităţii, are un sens mai larg decât cel moral; el e principiul prim al Artei Vieţii.

Relaţia de „întemeiere" dintre ştiinţă şi artă pare a fi schema unei strategii de elaborare a unei decizii plecând de la cunoştinţe nomice şi de la principii de acţiune. Voi încerca să reconstruiesc mai detaliat această idee, bazându-mă pe afirmaţiile lui Mill din *A System of Logic*:

> (1) X e dezirabil („arta propune un scop", „determină care sunt obiectele proprii ale aprobării").
>
> (2) Atingerea lui X *trebuie* să fie dorită (din 1 *cf.* sensul prescriptiv dat de Mill lui „dezirabil" în *CW* VII, VI, capitolul 12, 6).
>
> (3) C sunt condiţiile necesare şi suficiente pentru producerea lui X (printr-o „serie de inducţii şi deducţii" ştiinţa stabileşte „că executarea anumitor acţiuni va asigura atingerea scopului").
>
> (4) C trebuie să fie dorit (ca mijloc) pentru a obţine X (care, *cf.* 2, trebuie să fie dorit ca scop); („cauza devine mijloc") - trecerea de la 3 la 4 nu pare să fie un pas strict logic, cel puţin în accepţia logicii extensionale.

Dar eu pot fi ţinut să doresc şi lucruri care, deşi sunt logic, fizic sau psihologic posibile (*i.e.* compatibile cu legile logicii, fizicii sau psihologiei), sunt practic-imposibile (pentru că, de pildă, îmi lipsesc mijloacele): *e.g.* pot dori să zbor mâine pe cea mai apropiată stea. Posibilul practic („practicabilul", ceea ce stă „în puterea omului") e o subclasă a posibilului natural. De aceea arta trebuie să evalueze dacă C intră sau nu în competenţa acţională a agentului de referinţă: „arta examinează aceste

combinaţii de circumstanţe şi, după cum acestea se află sau nu în puterea omului, proclamă scopul ca tangibil sau nu".



5. C intră în competenţa acţională a agentului

↓

6. *Trebuie* să faci C pentru a obţine scopul X.

5'. C nu intră în competenţa acţională a de referinţă (= scopul X e tangibil) sau agentului de referinţă (= scopul X este realizabil) pentru agentul de referinţă, practic nerealizabil).

↓

E un non-sens să consideri obligatorie atingerea unui scop imposibil (sau a unuia necesar), *e.g.* „e obligatoriu să zbori pe Alfa Centauri".

(Deci s-a plecat de la fixarea obiectelor proprii ale aprobării şi s-a ajuns la o normă ce reglementează condiţiile *acţiunii* care asigură atingerea scopului, în limitele competenţei acţionale a agentului.) Acesta e sensul anti-intuitivist în care Mill face afirmaţia: „Moralitatea acţiunii individuale nu e o chestiune de percepţie directă, ci de *aplicare a unei legi la un caz individual*" (*U*, I, 3).

Acestea fiind zise, care ar putea fi formularea exactă a principiului utilităţii? În *Utilitarismul* IV, 2 ni se dă ceea ce majoritatea comentatorilor consideră a fi formularea standard a principiului utilităţii:

> Fericirea (generală) e dezirabilă, şi anume e singurul lucru dezirabil ca scop.

Dar dacă „dezirabil" se referă la o „conduită recomandată", la o acţiune ce „trebuie" făcută (*cf. A System of Logic*, 6, 12, 6) şi dacă ştiinţa ne confirmă că scopul (dezirabil) poate fi atins printr-o serie de acţiuni, atunci expresia „fericirea e dezirabilă" înseamnă, conform schemei relaţiei de întemeiere de mai sus:

> *Trebuie dorite (făcute) acele acţiuni care au drept consecinţă fericirea (generală).*

Forma anterioară, „standard" nu mai pare a fi decât o frazare eliptică, relativ neglijentă, a principiului utilităţii.

Când spun, împreună cu Mill, că principiul prim al artei construcţiilor este: „E dezirabil să avem clădiri" (*ibid.*, 12, 6), aceasta nu înseamnă *Clădirile trebuie să existe*, ci *Trebuie să dorim (să facem) acele acţiuni care duc la realizarea clădirilor.* „Trebuie" se referă nemijlocit, şi aceasta mi se pare firesc, la acţiuni şi strategii acţionale, nu la scopuri.

La fel, atunci când spun că „premisa generală majoră" a artei moralităţii e: „Fericirea este dezirabilă", vreau, probabil, să spun *nu* că *Fericirea trebuie dorită,* ci că (dat fiind că dorinţa e „etapa iniţiatoare a Voinţei" şi „o stimulare pozitivă spre acţiune"[46]) *Oamenii trebuie să facă acele acţiuni care conduc la fericirea generală.*

De altfel, formulările principiului utilităţii de la începutul *Utilitarismului* sunt compatibile cu această reformulare:

> Principiul Celei Mai Mari Fericiri susţine că acţiunile sunt corecte (*right*) proporţional cu măsura în care ele tind să promoveze fericirea şi sunt incorecte (*wrong*) în măsura în care tind să producă inversul fericirii. Prin fericire se înţelege plăcerea şi absenţa durerii (*U*, II, 2).

La fel, ceva mai jos:

> Conform Principiului Celei Mai Mari Fericiri, aşa cum a fost explicat mai sus, scopul ultim, *în raport cu care şi pentru atingerea căruia* toate celelalte lucruri sunt dezirabile... este o existenţă scutită cât se poate mai mult de durere şi bogată cât se poate de mult în desfătări (s.n.) (*U*, II, 10).

Se vede clar de aici că „dezirabil" e aplicat la acele *acţiuni* care duc la realizarea scopului ultim al moralităţii şi, numai în acest sens indirect, acest scop e dezirabil. Într-o formulă purificată, principiul utilităţii ar putea arăta astfel:

> (PU) Este (moralmente) corect (sau trebuie) ca oamenii să dorească (să facă) acele acţiuni a căror consecinţă e maximizarea fericirii (generale).

Această formulare exprimă explicit ideea că termenul evaluativ „(moralmente) corect" e aplicat la acţiuni (eventual la reguli, strategii acţionale etc.) în funcţie de consecinţele lor în ceea ce priveşte sporirea fericirii (plăcerii) în lume.

---

46. Notă a lui J.S. Mill la James Mill, *Of the Phenomena...*, p. 194.

Dacă vrem să fim şi mai pedanţi şi să luăm în considerare nuanţe suplimentare, prezente de altfel în textul lui Mill, putem reformula principiul moral al utilităţii astfel:

> (PU') *Trebuie* să acţionezi în aşa fel (dacă vrei să acţionezi *cât mai* corect din punct de vedere moral) încât acţiunile tale să contribuie în *mai mare măsură* decât alte acţiuni alternative la producerea fericirii (generale), *i.e.* la producerea *celei mai mari balanţe de plăcere în raport cu durerea* sumată la nivelul *tuturor* celor avuţi în vedere şi asigurând o estimare *imparţială* a utilităţilor individuale.

Detaliile acestei reformulări vor deveni inteligibile mai târziu. Întrebarea care se pune acum este: Cum poate fi „demonstrat" un asemenea enunţ „prim"?

3. *Demonstrarea principiului utilităţii*

Ce semnificaţie are, în *Utilitarismul* IV, cuvântul „demonstraţie" (*proof*)?

Mill avertizează că nu foloseşte cuvântul „în accepţia obişnuită a termenului" (*U*, IV, 1), adică, probabil, în cea deductivă. „Premisele prime ale cunoaşterii" (ale ştiinţei) nu pot fi demonstrate deductiv, dar pot fi şi sunt demonstrate inductiv" (*CW* VII, p. 252). Pot fi oare demonstrate la fel şi premisele prime ale „conduitei noastre"? Iată întrebarea cu care începe mult analizatul capitol IV al *Utilitarismului*.

Merită să observăm din start că la începutul acestui capitol, în chiar miezul „demonstraţiei" sale, Mill foloseşte alternativ trei cuvinte diferite: „demonstraţie" (*proof*), „dovadă (empirică)" (*evidence*) şi „temei" (*reason*). Această alternanţă terminologică sugerează sensul larg pe care, probabil, îl avea în vedere autorul lucrării şi ne conduce, totodată, spre o anumită soluţie interpretativă. Ultimul sens dintre cele menţionate mai sus ar trebui să ne reţină cu deosebire atenţia. Şi iată de ce.

În I, 5 ni se spune că „sensul larg" al cuvântului „demonstraţie" se referă la a aduce „considerente apte să determine (intelectul) să-şi dea consimţământul" pentru o teză. Altfel spus, a „demonstra" un princpiu practic prim înseamnă *a furniza temeiuri* de un fel sau altul care să-l facă *plauzibil*, nu neapărat cert; pentru inductivistul Mill, principiile artei nu sunt niciodată certe (cum nu sunt nici cele ale ştiinţei, de altfel). După cum

am văzut deja, „temeiurile" artei nu pot fi deductive, nici empiric-inductive[47], nici metafizice (ţinând de teoria „simţului moral" sau de vreo variantă teologică a acesteia). Atunci?

> „Temeiurile unei maxime de strategie acţională, ca şi ale oricărei alte reguli ale artei, nu pot fi altele decât *teoremele ştiinţei corespunzătoare*" (*CW* VII, VI, 12, 1)[48].

Mill ne cere explicit, prin urmare, un gen de întemeiere a principiului moralităţii care nu e de tipul celei a „axiomelor ştiinţei", nici a propoziţiilor de observaţie banale („Afară plouă"), ci de tipul, sofisticat, al bazării directe a plauzibilităţii unei propoziţii (normative) pe legile psihologiei! „O Psihologie veritabilă e baza ştiinţifică indispensabilă a Moralei"[49]. Ce sens ar putea avea o asemenea „întemeiere" sau „demonstraţie"? Iată întrebarea la care trebuie, de fapt, să răspundem.

O bună interpretare a „demonstraţiei" mi se pare că ar trebui să satisfacă următoarele patru exigenţe:

(i) Principiul utilităţii formulat în capitolul IV („Fericirea (şi numai ea) e dezirabilă") nu ar trebui privit decât ca o reformulare imprecisă a „standardului moralităţii" care, în forma sa exactă, e un principiu *normativ* de tipul: „Fericirea (şi numai ea) *trebuie* să fie dorită" sau, mai bine, „*Trebuie* ca oamenii să dorească (numai) acele acţiuni care au drept consecinţă fericirea" (vezi finalul paragrafului anterior).

(ii) Acest principiu normativ al Artei moralităţii are o anumită „auto-evidenţă" ce ar trebui explicată.

Opoziţia stabilită de Mill între „inductivişti" şi „intuitivişti" poate induce în eroare din acest ultim punct de vedere. Bunăoară, R. Crisp consideră că principiul celei mai mari fericiri „nu poate fi evident", deoarece aceasta „ar presupune apelul la o facultate morală înnăscută pe

---

47. „Axiomele" ştiinţelor îşi bazează valabilitatea pe „dovezi empirice supra-abundente şi vădite"; ele sunt „inducţii din experienţă" (*CW* VII, p. 252). Axiomele Artelor nu sunt obţinute inductiv, ci sunt întemeiate pe „teoremele ştiinţei" corespunzătoare.

48. Corespondenţele dintre diferitele ştiinţe şi arte - din punctul de vedere al relaţiei de „întemeiere" - sunt stabilite cu scrupulozitate de Mill: „ştiinţa mecanicii" întemeiază „arta mecanicii practice" (mecanica inginerească); „etologia" întemeiază „arta educaţiei"; „ştiinţa politicii (care include „economia politică") întemeiază „arta guvernării" (care include arta „legislaţiei"); *psihologia asociaţionistă („ştiinţa minţii") întemeiază „arta moralei" sau etica.*

49. J.S. Mill, „An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy", 1865, 9.2.

care nu o avem", aruncându-l astfel pe Mill în tabăra intuitiviştilor[50]. Totuşi, despre paragraful IV, 10 care, după Crisp, conţine „demonstraţia însăşi" a principiului utilităţii[51], Mill afirmă, la începutul lui IV, 11 : „Atât de *vădit* (*obvious*) mi se pare acest lucru (adică „demonstraţia" făcută în paragraful IV, 10 – V.M.), încât nu mă aştept ca el să fie pus sub semnul întrebării de cineva". O anume evidenţă intelectuală e direct sugerată aici.

Mai mult, aserţiunea de la sfârşitul par. I, 3 („principiul unic... trebuie să fie *evident de la sine* [*self-evident*]") se referă la principiul prim al moralităţii pentru cazul *oricărei* teorii etice (inductivistă sau intuitivistă), nu doar pentru cazul celei intuitiviste, cum s-a interpretat uneori[52]. Căci pot exista ipostaze ele „evidenţei" unui adevăr diferite de iraţionala „evidenţă" furnizată de „instinctul moral", care e un fel de percepţie directă a valorii morale a acţiunii sau normei. De pildă, există „evidenţa" *raţională* a „adevărurilor verbale" sau analitice, cercetate atent de Mill însuşi în *A System of Logic*. În plus, există „evidenţa" empirică a propoziţiilor factuale banale de tipul „Afară plouă" : pentru a le „demonstra" adevărul e suficient să privesc afară (Crisp). Aceste două soluţii nu par să funcţioneze în cazul principiului utilităţii, dacă ne gândim că Mill exclude posibilitatea ca adevărul principiului utilităţii să se bazeze doar pe recunoaşterea înţelesului termenilor (cazul „adevărurilor verbale") şi consideră că adevărul propoziţiilor factuale banale e bazat pe o inducţie implicită.

De altfel, cu privire la intuitivişti, Mill afirmă că ei pretind principiilor morale o „evidenţă *a priori*" (*U*, I, 3), *nu orice fel de evidenţă* ; el pare a avea în vedere aici evidenţa analitică a adevărurilor verbale (care nu e, totuşi, rezultatul aplicării teoriei „simţului moral") atunci când afirmă : „Principiile moralei (pentru intuitivişti – V.M.) sunt *a priori* evidente şi nu presupun nimic altceva pentru a-şi impune recunoaşterea decât înţelegerea sensului termenilor" (*U*, I, 3). Fraza lui Mill pare a exclude explicit posibilitatea ca principiul inductivist al utilităţii să fie un adevăr verbal.

Privită atent însă, ea nu exclude o asemenea posibilitate, ci doar varianta în care principiul moralităţii „nu presupune *nimic altceva*" decât includerea conceptului-predicat în conceptul-subiect. Mill lasă însă deschisă posibilitatea ca principiul utilităţii să fie „evident" pe baza „înţelegerii sensului termenilor" şi într-un sens care nu ne duce *neapărat* la analiticitate şi presupune, în plus, o *întemeiere empiristă*. Aceasta ne conduce spre a

50. R. Crisp, *Mill on Utilitarianism*, p. 70.
51. *Ibidem*, p. 71.
52. *E.g.* R. Crisp, *ibidem*, p. 70.

treia exigenţă ce ar trebui satisfăcută de o bună reconstrucţie a „demonstraţiei" lui Mill:

(iii) Deşi este, într-un anume sens, „evidentă", „demonstrarea" principiului artei moralităţii „ţine de observaţie şi experienţă" (*U*, I, 3).

John Skorupski e de părere că principiul utilităţii nu e nici o intuiţie morală *a priori* şi „nici un adevăr verbal", ci e stabilit prin apel la „reflecţia practică" (*reflective practice*)[53]. Căci „din faptul că oamenii văd sau aud ceva *decurge definiţional* că acel lucru e vizibil sau audibil. Dar din faptul că oamenii doresc un lucru *nu* decurge definiţional că el e dezirabil"[54]. Comentatorul crede că „temeiul" aserţiunii că „un lucru e vizibil" e că „acel lucru e văzut efectiv" şi acest temei e o echivalenţă semantică: dacă „vizibil" înseamnă „capabil (posibil) de a fi văzut" şi aceasta înseamnă „văzut cel puţin o dată", atunci din aserţiunea că „X e văzut efectiv" *decurge definiţional* aserţiunea „X e vizibil". Prin urmare, ceea ce afirmă Mill cu acest exemplu este că singurul temei al adevărului propoziţiei „un obiect e vizibil" e că el decurge definiţional din adevărul (stabilit empiric al) propoziţiei că acel obiect „e văzut efectiv". Dar, sugerează Skorupski, lucururile nu stau la fel cu „dorit"– „dezirabil"; aici derivarea definiţională nu mai are loc.

Cred că interpreţii lui J.S. Mill, inclusiv Skorupski, greşesc atunci când îi interpretează afirmaţiile încercând o reconstrucţie în limitele limbajului comun; aşa procedează şi Moore cu „eroarea sa naturalistă", aşa procedează toţi urmaşii acestuia. Voi introduce, de aceea, cea de-a patra exigenţă pentru o bună interpretare a *Utilitarismului*:

(iv) La rigoare, tezele lui Mill trebuie interpretate în limitele *limbajului ştiinţific* al „teoriei vieţii" (II, 2) care subdetermină această teorie morală, anume hedonismul, ca presupoziţie a psihologiei asociaţioniste.

Limbajul *Utilitarismului* e impregnat de limbajul teoriei asociaţioniste, limbaj folosit în mod spontan de J.S. Mill. Atunci când acesta se referă în IV, 3 la recunoaşterea fericirii ca scop al moralităţii utilitariste „în teorie", el vizează, foarte probabil, tocmai psihologia asociaţionistă. De altfel, psihologia asociaţionistă e considerată ca *parte* a Artei Vieţii, inclusiv a moralităţii, deci ca bază obligatorie pentru orice interpretare a eticii. Reconstrucţia mea pleacă de la această ultimă exigenţă[55].

---

53. J. Skorupski, *John Stuart Mill*, Routledge, 1989, p. 286.
54. *Ibidem*, p. 286.
55. Pentru o critică a acestui punct de vedere, vezi D. Bărbulescu, „Demonstrarea principiului utilităţii de către J.S. Mill şi critica lui G.E. Moore", in *Krisis*,

Pasul I: Fericirea e dezirabilă (IV, 3)

În *Utilitarismul* IV, 10, paragraf considerat de unii comentatori ca locul veritabil al „demonstrării" principiului utilității, apar o serie de echivalențe conceptuale relevante, echivalențe care sunt, de regulă, mascate de supoziția tacită, larg împărtășită, că limbajul utilizat aici e limbajul nostru comun (și că e rău utilizat), nu cel științific (care, acesta din urmă, se situează la distanță de uzajul colocvial al cuvintelor). Bunăoară, Mill afirmă:

> A gândi un obiect ca *dezirabil*... și *a-l gândi ca plăcut* sunt unul și același lucru. *A dori* un lucru și *a-l găsi plăcut*... sunt două moduri diferite de a numi același fapt psihologic (s.n. - V.M.).

Putem accepta că Mill e ușor neglijent în exprimare, dar ar fi facil să-l expediem cu superioritate, cum fac Bradley sau Moore, sub acuza de folosire inadecvată a cuvintelor (în uzajul lor comun) și de comitere a unor erori flagrante. Căci nu putem ignora frapanta similaritate cu utilizările *științifice* ale acelorași termeni. În tratatul de psihologie al tatălui său, James Mill, intitulat *Of the Phenomenon of the Human Mind,* adnotat de fiu și de alți prieteni, între care și Al. Bain[56], se distinge între „plăcere" - care e o senzație agreabilă trăită efectiv sub influența unui stimul ce ne afectează simțurile, și „ideea de plăcere" - care e *reprezentarea* senzației de plăcere în minte, în absența senzației ca atare, prin reamintire, de pildă.

Aceeași distincție e prezentă și în scrierile lui J.S. Mill: „Dacă am fost bucuroși sau îndurerați în fața unui anume eveniment, ne putem gândi sau putem rememora această bucurie sau această îndurerare, cu toate că nici un nou eveniment fericit sau dureros nu are loc acum... Orice *impresie* mentală are propria sa *idee*"[57].

---

nr. 3/1996. Punctul de vedere pe care-l prezint aici e, în bună măsură, diferit de cel criticat de D. Bărbulescu.

56. J.S. Mill a fost întru totul de acord cu teoria psihologică articulată de James Mill și a recomandat-o ca fundament al discuțiilor cu privire la moralitate: „Îl trimit pe cititor la lucrări profesioniste de psihologie, în particular la cartea lui James Mill, *Analysis of the Phenomena of the Human Mind*, unde principalele legi ale asociației, ca și multe din aplicațiile lor, sunt copios exemplificate, cu o mână de maestru". „Mai recent încă, Dl. Bain mi s-a alăturat în realizarea de note la *Analysis* cu intenția de a aduce știința analitică a minții la nivelul ultimelor achiziții ale ei" (J.S. Mill, *CW* VIII, VI, 4, 3).

57. J.S. Mill, *CW* VIII, VI, 4, 3.

Dar pentru J. Mill „«ideea de plăcere» exprimă exact același lucru cu termenul «Dorință»". „Prin urmare, termenii «ideea de plăcere» și «dorință» nu sunt decât două nume; lucrul denumit, starea de conștiință, e una și aceeași."[58] Acest text arată că J.S. Mill nu se exprimă întâmplător așa cum o face în *Utilitarismul* IV, 10, deși e, din păcate, mai puțin riguros decât James Mill: „A dori un lucru și a-l găsi plăcut... sunt... în sens strict, două moduri diferite de a numi același fapt psihologic".

Echivalența semantică dintre termenul „dezirabil" și termenul „ideea de plăcere" afirmată în *Utilitarismul* IV,10 e formulată încă mai clar în tratatul de psihologie al lui J. Mill: „Dezirabilitatea și ideea a ceva plăcut sunt termeni interschimbabili"[59]. Luând cuvintele în sensul lor comun, cum face G. Moore, ajungem, probabil, la „eroarea naturalistă". Luându-i în sensul lor științific, dăm doar peste o convenție de utilizare a cuvintelor. „Demonstrația" lui J.S. Mill exploatează consecințele acestei convenții. Dar această convenție lingvistică nu e pur arbitrară: ea captează sensul științific-psihologic al acestor cuvinte; or, în acest sens, înțelesul lui „dorință" are o componentă *prescriptivă* („În ceea ce numim dorință e întotdeauna inclusă o stimulare pozitivă spre acțiune"[60], o „recomandare"[61]). Prin urmare, Mill nu definește aici termenul evaluativ „dezirabil" („bun") printr-o proprietate empirică, naturală (dorința, plăcerea), ci îl echivalează cu un alt termen (cel puțin în parte) *evaluativ*: „Dorință". Din acest motiv, Mill nu comite aici eroarea naturalistă.

În concluzie, urmând uzajul științific al termenilor, suntem obligați să presupunem la J.S. Mill această echivalență de sens: „Ideea de plăcere" înseamnă același lucru cu „Dorința", care înseamnă același lucru cu „dezirabilitatea". James Mill afirmă explicit aceste identități de înțeles: „Termenul «Ideea de plăcere» exprimă exact același lucru cu termenul Dorință. El face asta prin chiar conținutul cuvintelor. Ideea de plăcere e ideea a ceva pe care e bine să îl ai (*as good to have*). Dar ce e o dorință dacă nu ideea a ceva ce e bine să ai; bine să ai nefiind efectiv nimic altceva decât dezirabil să ai. Prin urmare, termenii «ideea de plăcere» și «dorință» nu sunt decât două nume; lucrul numit, starea de conștiință, e unul și același". „Trăirea numită ideea unei senzații plăcute este exact trăirea

58. J. Mill, *Of the Phenomena*, pp. 191-192.
59. *Ibidem*, p. 193.
61. Notă a lui J.S. Mill la *Of the Phenomena*, p. 194.
62. J.S. Mill, *CW* VIII, VI, 12, 6.

numită dezirabilitate; dezirabilitatea şi ideea a ceva plăcut fiind termeni interschimbabili."[62]

Dacă ne plasăm în acest context lingvistic (şi nu văd de ce ne-am plasa în propriul nostru context lingvistic şi nu în cel al lui Mill), atunci scepticismul lui Skorupski pare să se spulbere. Căci, *ştiinţific* vorbind, „X e dezirabil pentru oameni" înseamnă „oamenii au ideea de plăcere în raport cu X", ceea ce înseamnă „oamenii doresc X". Atunci, aserţiunea „X e dorit" înseamnă acelaşi lucru cu aserţiunea „X e dezirabil". Prin urmare, singurul temei al adevărului ultimei propoziţii e adevărul primeia. Iar adevărul primeia poate fi stabilit empiric „prin apel la conştiinţa noastră internă" (*U*, IV, 1). *Q.e.d.*

Sigur, propoziţia „X e dezirabil" nu e un „adevăr verbal" obţinut doar din „înţelegerea sensului termenilor"; căci „dezirabil" nu e, de regulă, parte a înţelesului lui X (să zicem, de pildă, că X înseamnă „returnarea datoriilor"). Dacă X înseamnă însă „fericire", atunci situaţia devine mai problematică deoarece există un fragment în V, 36 care postulează pur şi simplu „sinonimia" între „fericire" şi „dezirabil"; dacă plecăm de la această sinonimie, stipulată de Mill însuşi, atunci principiul „Fericirea e dezirabilă" e, într-adevăr, un „adevăr verbal". Şi el se bazează, în plus, pe „observaţie şi experienţă" în măsura în care „definiţiile... sunt generalizări din experienţă" (*CW* VII, p. 252).

Dar chiar şi fără presupunerea sinonimiei, principiul utilităţii beneficiază de o anume „auto-evidenţă", în sensul că propoziţia „Dacă X e dorit atunci X e dezirabil" *este* un „adevăr verbal" rezultat din sinonimia, proprie limbajului psihologiei, dintre „dorinţă" şi „dezirabilitate". În acest sens poate fi înţeles elipticul argument al lui Mill: „singura dovadă ce se poate aduce în favoarea faptului că ceva e dezirabil e aceea că oamenii îl doresc efectiv" – *U*, IV, 3.

Termenul „dorinţă" (şi „dezirabilitate", de altfel) are însă şi o componentă *descriptivă*: „ideea de plăcere", *i.e.* trăirea (constatabilă empiric) care evocă o senzaţie de plăcere generată de un obiect absent. Ne putem deci întreba dacă *e adevărat* sau nu că „X e dorit", *i.e.* dacă X, chiar fiind absent, ar putea stârni în noi senzaţia de plăcere. Adevărul lui „X e dorit" nu e, desigur, unul *a priori*, ci unul empiric[63] şi el se transferă automat propoziţiei echivalente „X e dezirabil".

---

62. J. Mill, *Of The Phenomena*, pp. 191-193.

63. „Corectitudinea şi incorectitudinea, ca şi adevărul şi falsul sunt probleme ce ţin de observaţie şi experienţă" (*U*, I, 3).

Dacă X este, în particular, „fericirea" sau „plăcerea", atunci vom observa că adevărul principiului utilităţii „Fericirea e dezirabilă" e întemeiat empiric nu pe o observaţie disparată, ci pe o *lege a naturii umane*, o lege psihologică: „Omenirea doreşte în sine numai ceea ce reprezintă o plăcere pentru ea" (*U*, IV, 10); „Natura umană e astfel constituită încât nu doreşte nimic ce nu e fie parte a fericirii, fie mijloc pentru realizarea ei" (*U*, IV, 9); „A dori ceva altfel decât proporţional cu ideea de plăcere ataşată lui e o imposibilitate fizică şi metafizică" (psihologică) (*U*, IV, 10)[64]. Prin urmare, e o „teoremă" a psihologiei aserţiunea că *oamenii îşi doresc fericirea*. Acesta e singurul temei empiric pentru verificarea adevărului propoziţiei echivalente „Fericirea e dezirabilă".

Într-o formă mai sofisticată, am putea presupune că sensul tacit al expresiilor „singura *demonstraţie* posibilă" sau „singurul *temei* posibil" din IV, 3 se referă la definirea *condiţiilor de adevăr* şi, respectiv, de verificare pentru propoziţia „X e vizibil", respectiv „X e dezirabil": în ce condiţii logice, de principiu, *pot fi* aceste propoziţii adevărate şi, respectiv, în ce condiţii de fapt *sunt* ele adevărate?

Dacă presupunem că „X e vizibil" înseamnă „X *poate* fi văzut", atunci condiţia de adevăr pentru această din urmă propoziţie modală este: oricare ar fi situaţiile (lumile posibile) în care s-ar afla X, există cel puţin o situaţie în care *X este efectiv văzut*. În plus, dacă pot dovedi că X e văzut măcar o dată de o persoană, atunci am „demonstrat" (*i.e.* am dat un temei empiric suficient pentru a proba) adevărul propoziţiei „X e vizibil". Pe scurt, „singura demonstraţie a faptului că un obiect e vizibil e că oamenii îl văd efectiv" (*U*, IV, 3). Mai exact, singura condiţie a adevărului afirmaţiei că un obiect e vizibil e că cel puţin un om l-a văzut efectiv, nu doar dat fiind că lumea în care se află X e aşa cum e, ci indiferent de cursul pe care l-ar fi putut cunoaşte evoluţia lumii în care se află acel obiect.

Nu sugerez că Mill avea în minte conceptele modale actuale; vreau doar să arăt că dacă aplicăm aceste concepte în analiză (sau intuiţiile de fond subiacente lor, care sunt pre-milliene), punctul de vedere al lui Mill capătă o coerenţă deplină.

Ce se întâmplă în cazul moral?

„X e dezirabil" nu înseamnă „X e *posibil* să fie dorit". Mill recunoaşte explicit acest lucru în *A System of Logic*, 6, 12, 6. G. Moore îi atribuie

64. „În ideea omului individual e inclusă Dragostea pentru Plăcerile sale şi aversiunea pentru Durerile sale" (J. Mill, *op.cit.*, p. 230).

abuziv lui Mill o asemenea confuzie. „X e dezirabil" înseamnă „X trebuie (*ought*) să fie dorit" sau „X s-ar cuveni (*should be*) să fie dorit", ceea ce înseamnă, într-o formă explicită, „Trebuie ca oamenii să dorească (şi să facă[65]) acele acţiuni care au drept consecinţă X". „X e dezirabil" e o propoziţie care „recomandă o conduită" (*A System of Logic*, 6, 12, 6).

Ce înseamnă acum „X *trebuie* să fie dorit"? Asemenea propoziţii prescriptive, specifice Artei moralităţii, exprimă „obligaţia morală" sub forma „sancţiunii interne a datoriei" care e un „sentiment moral", un sentiment de „durere, mai mult sau mai puţin intensă, ce însoţeşte violarea datoriei (a lui „trebuie" - V.M.) şi care, în naturile într-adevăr cultivate moral, dă naştere, în cazurile mai serioase, unei reţineri ce ia forma *imposibilităţii*" (*U*, III, 4). Cu alte cuvinte, pentru „naturile într-adevăr cultivate moral" (*i.e.* pentru un agent moral ideal), dacă „*trebuie* să doreşti X", atunci e psihologic imposibil să nu doreşti *efectiv* X. Agentul moral ideal este cel care-şi îndeplineşte întotdeauna datoriile.

„Cuvântul *trebuie* înseamnă că, dacă ei acţionează altfel, ei vor fi pedepsiţi de acea trăire internă şi perfect dezinteresată" care e „trăirea morală"[66]. Această „sancţiune internă" e *graduală;* la firile necultivate moral ea nu se manifestă, doar „sancţiunile externe" (*e.g.* pedepsele) având un efect. Acest mecanism al sancţiunii interne care acţionează pentru respectarea standardului utilitarist este, pentru Mill, „un fapt al naturii umane", „dovedit de experienţă" (*U*, III, 5).

Atunci, condiţiile de adevăr pentru propoziţia modală „*Trebuie* ca oamenii să dorească (şi să facă) acele acţiuni care au drept consecinţă X" sunt: în *orice* situaţie s-ar afla *orice* om „cultivat moral" (luând în considerare toate cursurile alternative posibile ale lumii), el *doreşte* (şi face) *efectiv* acele acţiuni care au drept consecinţă X.

Aşadar, „singura demonstraţie", „singurul temei" în favoarea adevărului propoziţiei *normative* „X trebuie să fie dorit" (*i.e.* „X e dezirabil") e adevărul propoziţiei *factuale* «*orice* om într-adevăr moral *doreşte efectiv* X, în *orice* circumstanţe acţionale s-ar afla, indiferent de cum ar evolua lumea»". Aceasta e *condiţia logică* a adevărului principiului utilităţii.

---

65. Căci dorinţa e un pas spre acţiune (J.S. Mill, notă la J. Mill, *On the Phenomena*, p. 194).

66. J.S. Mill, „Letter to Dr. W.G. Ward", in *CW* XV, p. 649. În *Utilitarismul* III, 5, Mill spune ceva asemănător: „Forţa de înrâurire a *obligaţiei morale* constă în existenţa unui ansamblu de trăiri... care, în condiţiile în care violăm standardul (de corectitudine), se va manifesta probabil sub forma *remuşcării*".

Stabilirea *efectivă* a adevărului unei asemenea propoziţii *universale* factuale nu poate fi făcută însă prin observaţie curentă (ca în cazul lui „văzut"-„vizibil"), ci numai printr-o inducţie ştiinţifică bine strunită metodologic. Aceasta arată că, într-adevăr, nu există un paralelism strict între cazul „văzut"-„vizibil" şi cazul „dorit"-„dezirabil" ; dar diferenţa e de altă natură decât cea acuzată de Moore. Mill sugerează aici soluţia corectă: propoziţia factuală universală contrafactuală „Toţi oamenii (într-adevăr morali) *doresc efectiv* X (fie X = fericire sau plăcere) în orice circumstanţe acţionale s-ar afla, indiferent cum ar evolua lumea" e adevărată dacă e implicată de o *lege* naturală, psihologică, anume: „Natura umană e astfel constituită încât nu doreşte nimic ce nu e fie parte a fericirii, fie mijloc pentru realizarea ei".

În concluzie, ceea ce afirmă Mill în *Utilitarismul* IV, 3 *sqq.*, este: nu poate fi dat nici un temei logic pentru care fericirea e dezirabilă (trebuie să fie dorită) de agenţii reali în afara faptului că, în *orice* circumstanţe practice contrafactuale s-ar afla, *toţi* oamenii perfect morali o *doresc efectiv*. Iar acest fapt, logic *evident*, rezultă din chiar conştientizarea condiţiilor de adevăr pentru o propoziţie modală de tipul obligaţiei (o „datorie"). Nu e, desigur, evident, pe de altă parte, că natura umană e astfel constituită încât toţi oamenii *doresc* efectiv fericirea sau plăcerea ; aceasta e o lege *empirică*, având un caracter *probabil* ; acest caracter probabil va fi transferat şi principiului moral corespunzător. Dar, *dacă* această lege e considerată ca „psihologic adevărată", atunci „nu putem avea nici o altă demonstraţie" a principiului utilitarismului decât cea de mai sus. Aceasta confirmă afirmaţia din *A System of Logic* după care nici un alt „temei" nu poate fi dat pentru o regulă a Artei decât *teoremele ştiinţei* corespunzătoare. Reconstrucţia dată aici recuperează elementul de „evidenţă" al principiului moralităţii, combinat cu elementul de întemeiere empirică.

Aceasta finalizează reconstrucţia Pasului I al „demonstraţiei".

Pasul II : Fericirea generală e dezirabilă (pentru agregatul tuturor persoanelor) (IV, 3)

În formularea lui Mill :

> Nu poate fi dat nici un alt temei (*reason*) pentru care fericirea generală e dezirabilă în afara faptului că fiecare persoană îşi doreşte propria fericire ; Fericirea generală e un bine pentru agregatul (*aggregate*) tuturor persoanelor (*U*, IV, 3).

Împreună, cele două fragmente afirmă că singurul temei pentru care fericirea generală e dezirabilă pentru agregatul tuturor persoanelor e că fiecare persoană îşi doreşte *propria* fericire.

Comentatorii au fost şocaţi de implauzibilitatea acestor afirmaţii; ei au observat imediat prăpastia dintre „hedonismul egoist" (este raţional pentru orice persoană să-şi urmărească maximizarea *propriei* fericiri) şi „hedonismul universalist" sau „utilitarismul" (este raţional pentru orice persoană să urmărească maximizarea fericirii *tuturor*). Într-o scrisoare către H. Jones din 1868 – scrisoare menită să clarifice pasajele de mai sus –, Mill afirmă că el nu ar fi vrut să spună că „fericirea fiecărei fiinţe umane este un bine pentru orice altă fiinţă umană"; cu alte cuvinte, fericirea generală nu e un bine pentru fiecare persoană în parte, ci numai pentru agregatul tuturor persoanelor – afirmaţie contrazisă însă de pagini întregi din *Utilitarismul*, mai ales din capitolul III.

Dar să lăsăm la o parte aceste imprecizii ale textului, care au trezit atâtea aprecieri severe, şi să observăm că această a doua parte a demonstraţiei prezintă flagrante similarităţi de formulare cu prima; lucru firesc, dacă recunoaştem că ea nu ar trebui să fie decât o *completare* a argumentării de la Pasul I cu conceptul de „fericire *generală*". E normal, prin urmare, să ne aşteptăm ca şi în acest al doilea moment al „demonstraţiei", Mill să considere drept „evidentă" concluzia ce rezultă, aşa cum a considerat-o pe prima.

Îmbogăţind şi noi reconstrucţia Pasului I cu noţiunea de „fericire generală", putem spune că a doua formulare eliptică a principiului utilităţii din IV, 3 este: „Fericirea *generală* e dezirabilă". Mai precis, după cum rezultă din al doilea citat de mai sus, „Fericirea generală e dezirabilă *pentru agregatul tuturor persoanelor*".

Traducând această formulă implicită într-o formă explicită, în maniera în care am procedat şi la Pasul I, principiul utilităţii ar arăta astfel:

> *Trebuie* ca agregatul tuturor persoanelor să dorească (să facă) acele acţiuni care duc la *fericirea generală*.

E cazul să explicăm acum cele două cuvinte noi care au apărut, în mod esenţial, în discuţie: „agregatul tuturor persoanelor" şi „fericirea generală".

În *Utilitarismul* IV, 3 Mill afirmă: „Fericirea fiecărei persoane e un bine pentru acea persoană şi fericirea generală e, aşadar, un bine pentru agregatul tuturor persoanelor". Această frază e explicată de Mill însuşi în *Scrisoarea către Jones*: „În ce priveşte enunţul pe care îl citaţi din

Utilitarismul, în care eu spun că fericirea generală e un bine pentru agregatul tuturor persoanelor, nu am înţeles prin aceasta că fericirea fiecărei persoane e un bine pentru orice altă persoană umană, deşi cred că într-o stare perfectă (*good*) a societăţii şi educaţiei aceasta ar trebui să se întâmple. Am vrut doar să argumentez, în această propoziţie particulară, că deoarece fericirea lui A e un bine, a lui B e un bine, a lui C e un bine etc., suma (*sum*) tuturor acestor bine trebuie să fie un bine" (pentru agregatul tuturor persoanelor). Acuzaţia de comitere a „erorii de compoziţie" nu a întârziat să apară: proprietăţile elementelor unei mulţimi nu sunt, neapărat, proprietăţi ale mulţimii înseşi. Dacă trei indivizi sunt graşi, nu înseamnă că mulţimea lor e grasă. Dar nu întotdeauna se întâmplă aşa. Dacă trei bucăţi sunt de unt, mulţimea lor e tot de unt. Mill nu comite aici nici o eroare logică; el introduce, de fapt, una dintre presupoziţiile esenţiale ale utilitarismului clasic: *cardinalitatea fericirii*, *i.e.* fericirea (plăcerea) e o entitate măsurabilă şi sumabilă.

Ce înseamnă acum „agregatul tuturor persoanelor"? Dicţionarul indică două sensuri ale termenului *aggregate*: sensul cantitativ (sumă aritmetică) şi sensul calitativ, ansamblist, de mulţime („societatea privită ca un agregat sau mulţime de indivizi"). Mill însuşi foloseşte, în general, ambiguu aceste cuvinte: ca *sumă*[67] şi ca *mulţime* de elemente[68]. Iată şi un text al lui A. Bain care utilizează aceleaşi concepte de *aggregate* şi *sum* ca interschimbabile:

> Într-un cor numeros, vocea fiecărui cântăreţ nu poate fi distinsă separat de către auditori; şi cu toate acestea, vocea fiecărui cântăreţ e un efect distinct, produs de propria voinţă. Rezultatul e un agregat (*aggregate*) în care toţi coriştii sunt distincţi şi individuali; nu există asemenea lucru ca o voce universală abstractă sau un agent coral abstract (*abstract choric agency*), distinct de coriştii luaţi individual şi care să fie corelat doar cu efectul global. În acelaşi fel, opinia, convingerea sau persuasiunea universală nu sunt nimic mai mult decât un agregat al opiniilor individuale; nu există vreo opinie abstractă universală distinctă de aceasta. Şi când dr. Whewell

67. În analiza chimică „e de la sine înţeles că greutatea întregului trebuie regăsită în suma greutăţilor (*aggreegate weight*) elementelor" (*CW* VII, p. 274).
68. „Ceea ce conotă numele numărului este maniera în care obiectele singulare de un anume gen trebuie puse laolaltă pentru a produce un anume agregat (*aggregate*). Dacă agregatul e format din pietre, şi îl numim *doi*, numele presupune că, pentru a compune acest agregat, o piatră trebuie alăturată altei pietre" (*CW* VII, p. 611).

vorbeşte de o Raţiune universală, el poate înţelege prin aceasta doar *suma* (*sum*) Raţiunilor unor persoane extrase din mulţime şi alese de dânsul ca modele[69].

Totuşi, dacă ne rezumăm la textul lui Mill citat mai sus, trebuie să recunoaştem că el foloseşte *aggregate* în sensul de *mulţime* pentru persoane (*suma* nici nu ar avea vreun sens aici) şi sensul de *sumă* aritmetică pentru cantităţi de fericire sau plăcere. Căci există lucruri (cum sunt greutatea şi, după Bentham şi Mill, plăcerea) care pot fi evaluate cantitativ (măsurate), cantităţile lor pot fi comparate pe o scală cardinală[70] şi sumate în sens aritmetic. Indivizii umani nu sunt însă un lucru de acest tip. Aşa încât, cei doi termeni, „agregat" (mulţime) şi „sumă" (aritmetică), trebuie menţinuţi ca distincţi şi folosiţi numai acolo unde trebuie.

Acestea fiind zise, am putea spune: „suma" fericirilor din *Scrisoarea către Jones* ar trebui interpretată în sens aritmetic. În schimb, „agregatul tuturor persoanelor" din IV, 3 ar trebui interpretat într-un sens ansamblist, ca mulţime a tuturor persoanelor avute în vedere. Expresia „agregatul tuturor persoanelor" înseamnă mulţimea tuturor persoanelor, adică „omenirea" despre a cărei „fericire colectivă" (II,18) sau „generală" vorbeşte Mill.

Dar poate oare „omenirea" *ca mulţime* să dorească ceva? Ea nu e un agent colectiv abstract, unic, ce doreşte ceva abstract, unic, ci e o mulţime de indivizi distincţi care doresc *fiecare* ceva (poate ceva comun). Să nu uităm că Mill e adeptul principiului individualismului ontologic: societatea nu e *altceva* decât „agregatul" (*i.e.* mulţimea) indivizilor.

Că agregatul tuturor persoanelor (omenirea) *doreşte* să facă acţiunile x, y, z,... nu poate însemna, într-un sens exact, decât că *fiecare* membru al acestei mulţimi de indivizi doreşte să facă una sau mai multe din acţiunile x, y, z,... Fiecare dintre aceste acţiuni distincte are drept consecinţă o parte din „fericirea generală". Deci fiecare om participă la producerea „fericirii generale", a plăcerii pentru sine şi pentru ceilalţi, mai mulţi sau mai puţini (II,19).

Mill vorbeşte despre fericirea generală în contexte diferite şi sub diferite denumiri: „binele public" (II, 14), „fericirea întregii omeniri" (II, 10), „fericirea altora" (II, 15), „suma totală a fericirii" (II, 16), „fericirea colectivă a omenirii" (II, 16), „binele general" (II, 18), „binele colectiv" (III, 10)

69. A. Bain, *The Emotions and the Will*, London, Longmans, Green and Co. 1865, pp. 263-264.
70. O scală cu un punct zero şi cu unităţi de măsură.

etc. Aici „fericirea tuturor" sau „fericirea generală" se referă, evident, la „suma totală a fericirii" (II, 17), la suma fericirilor individuale, nu la vreun vag şi incert sentiment de solidaritate umană sau altruism. Este *suma* totală a fericirilor, a cantităţilor de plăcere produse de acţiunile tuturor oamenilor. Mai precis, Mill are în vedere în *Utilitarismul* suma *balanţelor* plăcerilor în raport cu durerile (*i.e.* diferenţele dintre cantităţile de plăcere şi cele de durere ; acesta e şi sensul repetatei aserţiuni că „fericirea înseamnă plăcere *şi absenţa durerii*" – II, 2). E de subliniat că o acţiune poate avea o *balanţă* a plăcerilor diferită de *cantitatea* totală de plăcere produsă de ea. Desigur, acest concept cantitativ de „fericire generală" ca *balanţă totală* a fericirilor individuale e foarte problematic. Iată câteva dificultăţi :

a) Cum adunăm 10 unităţi de plăcere *intelectuală* cu 5 unităţi de plăcere *fizică* din moment ce aceste plăceri *nu sunt omogene* (ţin de „genuri" diferite, de calităţi diferite)? E ca şi cum am aduna 10 metri cu 5 kilograme !

b) Să zicem că facem abstracţie de calitate (ceea ce pare a ne propune chiar Mill pentru a putea urmări mai uşor acest raţionament – V, 36). Fie 2 unităţi de plăcere (u.p.) cauzate de fumarea unei ţigări. Dacă aceste 2 u.p. sunt un bine (sunt dezirabile) pentru A şi tot ele sunt dezirabile pentru B etc., atunci pentru 20 milioane de indivizi vom avea o sumă a plăcerilor (o „fericire generală") de 40 milioane de u.p. E această cantitate de plăcere un bine (dezirabilă) pentru toţi ?

Dar ce înseamnă *pentru toţi* (pentru agregatul tuturor persoanelor)? Aceasta poate însemna „pentru fiecare în parte" ; în acest caz e evident că această enormă cantitate de plăcere fizică devine insuportabilă pentru un singur individ. De altfel, Mill însuşi spune că peste o anumită limită, creşterea cantităţii (cel puţin a unor plăceri) devine dăunătoare.

Dar *pentru toţi* (pentru agregatul tuturor persoanelor) mai poate însemna şi : o anumită cantitate de fericire, care e balanţa *globală* a fericirilor (suma balanţelor individuale la nivelul întregii comunităţi avute în vedere), nu pur şi simplu *suma* lor, e dezirabilă pentru *fiecare* membru al comunităţii, dar nu în sensul că e dorită efectiv de fiecare membru al comunităţii, ci în sensul că acţiunile care o produc *trebuie* să fie făcute de fiecare, căci sunt (moralmente) corecte. Acesta e sensul lui Bentham al „fericirii pentru comunitate" : dacă acţiunea A are o balanţă *globală* (*i.e.* la nivelul întregii comunităţi) pozitivă, atunci, chiar dacă pentru unii agenţi ea are o balanţă *individuală* (relativ la interesele individuale) negativă, *toţi* trebuie să accepte că A e corectă din punctul de vedere al intereselor tuturor (al „fericirii generale"). Iar ceea ce e corect după criteriul fericirii generale

(*i.e.* după principiul utilităţii) *trebuie să* fie făcut de toţi (ceea ce spune chiar principiul utilităţii dacă e formulat corect, adică în termeni normativi).

Pe scurt, dacă acţiunea A maximizează „fericirea generală" (sporeşte balanţa *globală* în sensul lui Bentham), atunci A *trebuie* făcut de toţi, chiar dacă afectează negativ interesele individuale ale unora; căci interesele private ale lui *a* sau *b* nu contează mai mult decât interesele altora (imparţialitatea).

Atunci teza: „Fericirea fiecărei persoane e un bine pentru acea persoană şi fericirea generală e, aşadar, un bine pentru agregatul tuturor persoanelor" (IV, 3) înseamnă: dacă în raport cu o acţiune A balanţa individuală e pozitivă pentru agenţii *a, b, c* etc. care o fac, atunci fiecare acţiune A e dezirabilă, *i.e. trebuie* să fie făcută din punctul de vedere al intereselor individuale ale acelor agenţi (din punct de vedere *egoist*). Dar dacă, în plus, balanţa *globală* („fericirea generală") e pozitivă, atunci acţiunea A e dezirabilă pentru (*trebuie* să fie făcută de) *toţi* cei avuţi în vedere („agregatul", *i.e.* mulţimea tuturor persoanelor). Acesta e, desigur, sensul anti-egoist al afirmaţiei: „Fericirea care constituie standardul utilitarist al conduitei corecte nu e fericirea proprie a agentului, ci aceea a tuturor celor avuţi în vedere" (II, 18).

Prin urmare, „fericirea generală" exprimă, în pasajul referitor la „demonstrarea" principiului utilităţii, ideea de *balanţă globală a plăcerilor în raport cu durerile* produse, la nivelul *tuturor* agenţilor, de anumite acţiuni. Aceasta e supoziţia cardinalităţii ascunse în conceptul de „fericire generală". Dar acest concept mai ascunde o presupoziţie tacită care face parte, spune chiar Mill, din însăşi *definiţia* sa: presupoziţia *imparţialităţii* (V, 36). Aceasta spune că suma fericirilor (cantităţilor de plăcere) produse de acţiunile diferiţilor indivizi nu ţine seama de identitatea indivizilor; fericirea mea nu e mai importantă decât fericirea altora; ceea ce contează e doar cantitatea: cu cât e mai mare cantitatea de fericire totală, cu atât e mai bună („Cantităţi egale de fericire sunt egal dezirabile, fie că sunt resimţite de aceeaşi persoană, fie de persoane diferite" – V, 36). Prin urmare, principiul „Fericirea generală e dezirabilă" înseamnă „Suma balanţelor individuale de plăcere în raport cu durerea – *abstracţie făcând în această sumare de identitatea persoanelor* – e dezirabilă". Utilitarismul ignoră identitatea persoanelor, proiectele sau plăcerile lor speciale, fiind interesat doar de mărimea cantităţii de plăcere.

Apare acum mai clar că aici lipseşte ceva: e un nonsens să se spună că agentul doreşte „suma totală a fericirilor"; el poate dori numai o *anumită* sumă; şi cum nu dispunem în mod *a priori* de o asemenea sumă, va trebui

să spunem că, de fapt, el doreşte *maximizarea* sumei totale. O altă proprietate definitorie a conceptului de utilitate sau fericire generală e caracterul său *maximizant*.

Dacă balanţele *individuale* ale plăcerii în raport cu durerea sunt pozitive în cazul *fiecărui* membru al comunităţii, atunci suma lor aritmetică (balanţa globală) va fi pozitivă şi ea pentru mulţimea tuturor persoanelor avute în vedere. Aceasta e o chestiune *evidentă* de aritmetică („Dacă există aici vreun principiu anterior, apoi acesta nu poate fi decât următorul: adevărurile aritmeticii sunt aplicabile la evaluarea fericirii, ca de altfel la evaluarea oricărei cantităţi măsurabile" (*U*, V, 36) şi s-ar putea ca Mill să fi subînţeles tocmai acest lucru atunci când a prezentat atât de eliptic cel de-al doilea „pas" al „demonstraţiei" sale. Într-un sens mai general, „premisa absentă" aici e un principiu ce ţine mai degrabă de zona *ştiinţei* decât de cea a artei, anume: „Adevărurile aritmeticii sunt aplicabile la evaluarea oricărei cantităţi măsurabile", inclusiv a fericirii).

În concluzie, conceptul de „fericire generală" ar putea fi definit prin listarea câtorva principii conţinute, mai mult sau mai puţin tacit şi disparat, în textul lui Mill:

1) Principiul *agregării persoanelor*: fericirea ce-l interesează pe utilitarist ca scop intrinsec ce fixează principiul moralităţii nu e fericirea proprie a agentului de referinţă (egoism), ci fericirea „tuturor celor avuţi în vedere" sau a „agregatului tuturor persoanelor"; e fericirea omenirii (utilitarismul e o doctrină anti-egoistă).
2) Principiul *cardinalităţii*: fericirea (ca trăire subiectivă, ca plăcere şi absenţă a durerii) e presupusă a fi o cantitate măsurabilă şi sumabilă pe o scală cardinală.
3) Principiul *maximizării*: ceea ce cere principiul utilităţii nu e urmărirea producerii unei *anumite* sume de cantităţi de fericire, ci *maximizarea* acestei sume în limitele permise de circumstanţele date.
4) Principiul *imparţialităţii*: în sumarea cantităţilor de fericire, doar cantităţile obţinute contează, nu persoanele care le resimt („cantităţi egale de fericire sunt egal dezirabile" indiferent de cine beneficiază de ele – V, 36n); identitatea persoanelor nu contează: „fiecare trebuie să conteze ca o singură persoană, nimeni mai mult ca una" (Bentham).

După cum se vede, principiul utilităţii nu cere maximizarea propriei fericiri (în detrimentul fericirii altora), ci *maximizarea balanţei globale (şi a calităţii) plăcerilor în raport cu durerile, produse de acţiunile tuturor agenţilor avuţi în vedere şi evaluată complet imparţial (adică nerelativ la identitatea agentului)*.

Ce înseamnă acum, mai exact, principiul utilităţii aşa cum l-am reformulat mai sus: „*Trebuie* ca agregatul tuturor persoanelor să dorească (să facă) acele acţiuni care duc la *fericirea generală*"?

El înseamnă, mai exact:

> (PU'') Principiul „*Trebuie* ca agregatul tuturor persoanelor din lumea noastră morală să dorească (să facă) acele acţiuni care duc la fericirea generală" este un principiu adevărat *dacă* având în vedere *toate* persoanele educate moral pe care le avem în vedere şi *toate* situaţiile contrafactuale moralmente ideale în care s-ar putea afla ele ca persoane desăvârşite moral (adică situaţiile în care „sancţiunile interne" controlează *total* comportamentul moral), în toate aceste situaţii ideale, fiecare persoană *doreşte efectiv* (să facă) acele acţiuni care au drept consecinţă *maximizarea fericirii generale.*

Această reformulare nu dă seama, după toate aparenţele, de aserţiunea lui Mill că temeiul pentru care fericirea generală e dezirabilă pentru agregatul tuturor persoanelor e că fiecare persoană îşi doreşte *propria* fericire (IV, 3). Pentru a clarifica situaţia, trebuie să distingem între *lumea morală reală* (imperfectă, anormală) şi *lumea morală ideală* („o stare perfectă a societăţii şi educaţiei"). (PU'') cere ca agenţii să dorească (să facă) acele acţiuni care duc la fericirea generală, să-şi asume ca „motiv uzual" al acţiunii „promovarea binelui general" (II, 8) în această lume morală *ideală* – ceea ce afirmă şi Mill în *Scrisoarea către Jones* şi în *Utilitarismul* (*e.g.* „Cât priveşte mijloacele de a ne apropia de acest *ideal*, utilitarismul preconizează, mai întâi, ca legile şi rânduielile sociale să pună fericirea sau [altfel zis, într-un sens mai practic] interesul fiecărui individ cât mai în armonie cu interesul tuturor... astfel încât el... *să nu fie capabil să conceapă* posibilitatea unei fericiri personale asociate cu o conduită opusă binelui general" – II, 18).

Prin urmare, principiul utilităţii *cere* fiecărui om să urmărească realizarea „fericirii generale", adică maximizarea balanţei *globale* de fericire, ignorând identitatea persoanelor. Aceasta este ceea ce fiecare *trebuie* să facă. Fericirea generală poate, pe de altă parte, deveni, în anumite circumstanţe, un *motiv* (sau scop) al acţiunii fiecărui om: utilitarismul susţine acest „ideal", *i.e.* ca „impulsul direct spre promovarea binelui general să fie unul din motivele uzuale ale acţiunii" (II, 18). Dar Mill precizează că motivul unei acţiuni e independent de valoarea ei morală; poţi face acţiuni morale din motive egoiste (III, 19). „Nouăzeci şi nouă la sută" din acţiunile noastre sunt făcute din alt motiv decât binele general, motiv ce e, în actuala

stare a lumii, plăcerea agentului însuşi. Sursa sau cauza dorinţei noastre e întotdeauna plăcerea *proprie*[71]. „Scopul acţiunii", adică „motivul" ei, este „în general vorbind, plăcerea *agentului*"[72]. „Marea majoritate a acţiunilor bune nu sunt intenţionate pentru folosul lumii, ci pentru acela al individului" (*U*, II, 19). Mill a rămas în fond, în ciuda tuturor nuanţărilor introduse de el, un partizan al *egoismului psihologic*. Dar etica sa promovează *altruismul moral*.

Sentimentul generozităţii şi simpatiei, al plăcerii pentru binele altora ca motiv al propriei acţiuni, poate apărea la puţini oameni, deocamdată, printr-un fenomen de asociere ce rezultă în urma unui proces de învăţare socială (II, 8). De altfel, Mill avertizează foarte clar în *Utilitarismul* II, 19 că e necesar să distingem între „regula de acţiune" şi „motivul acţiunii". E treaba eticii şi a regulilor ei de acţiune să ne spună ce *trebuie* să facem (şi unii chiar ajung să-şi aproprie ca „motiv" uzual, ca o a doua natură, această „datorie" morală), dar covârşitoarea majoritate a oamenilor acţionează din alte motive, de natură *egoistă*. Principiul utilităţii e parte şi bază a acelei doctrine care învaţă oamenii să „pună înainte de toate interesul omenirii, pentru reprimarea conduitelor ce violează legea morală" (II, 29).

(PU'') indică în ce condiţii logice putem afirma adevărul principiului „Fericirea generală e dezirabilă": dacă în orice situaţie contrafactuală, orice agent moral ideal din cei avuţi în vedere doreşte (să facă) acţiuni ce maximizează fericirea generală.

Nici nu contează dacă „motivul" acţiunii e egoist sau nu, căci „motivul nu are nimic de-a face cu caracterul moral al acţiunii" (II,19). Se prea poate să ne imaginăm că trăim într-o lume de egoişti, în care orice salvare de la înec se face numai pentru răsplată (nu din datorie); o asemenea acţiune, ce are un motiv egoist, e totuşi moralmente corectă, căci, dintr-un punct de vedere imparţial, ea sporeşte fericirea generală.

Acum, care este baza empirică pentru *a proba* adevărul principiului „Fericirea generală e dezirabilă" ? Baza empirică e furnizată de legile unei teorii psihologice abia schiţate de Mill în paginile *Utilitarismului*, teoria „sentimentelor sociale ale omenirii" (care sunt la fel de „naturale" ca şi cele egoiste), teorie asociată ideologiei progresiviste a liberalismului; „ea (această teorie – V.M.) constituie forţa moralei utilitariste atâta vreme cât fericirea generală e recunoscută ca standardul eticii" (III, 10). Conform acestei teorii, omenirea avansează, lent dar sigur, spre o stare în care

71. F. Berger, *op.cit.*, p. 20.
72. Nota lui J.S. Mill la tratatul lui J. Mill, *Of the Phenomena*, p. 263.

„oamenii ajung să considere de neconceput o stare în care să desconsidere total interesele celorlalţi". „Scopurile lor se identifică cu ale celorlalţi şi apare... sentimentul că interesele celorlalţi sunt identice cu propriile interese." „Binele altora devine pentru el (pentru fiecare - V.M.) identic cu un lucru care trebuie realizat tot atât de firesc şi tot atât de inevitabil precum condiţiile fizice ale propriei existenţe" (III, 10).

Concluzia e similară celei de la Pasul I: dacă aceste *legi* ale naturii umane sunt adevărate, atunci e adevărat, pe baza lor, şi principiul generalizat al utilităţii, căci condiţia lui de adevăr e satisfăcută. Ceea ce încheie Pasul II al „demonstraţiei".

Pasul III: Nimic altceva decât fericirea nu e dezirabil (IV, 4-8)

Dacă primul pas al demonstraţiei a constat în dovedirea plauzibilităţii tezei că fericirea e *unul* din scopurile dezirabile, al doilea că fericirea *generală* e unul din scopurile dezirabile, cel de-al treilea pas constă în acreditarea tezei că fericirea generală e *singurul* scop dezirabil.

De observat că acest ultim pas al demonstraţiei (IV, 4) nu se referă la faptul *dacă există scopuri diferite de plăcere* (Mill acceptă că există), ci la faptul dacă pot exista *scopuri dorite* diferite de plăcere. Pentru a înţelege diferenţa, e necesară replasarea, din nou, a discuţiilor în cadrul limbajului exact al psihologiei timpului (J. Mill, Al. Bain).

După aceşti autori, există trei categorii de scopuri: a) *scopuri dorite* (*desires*) - asociate cu ideea de plăcere; b) *scopuri evitate* (*aversions*) - asociate cu ideea de durere; c) *scopuri indiferente* - de care nu ne pasă. Ultimele două categorii formează clasa „scopurilor nedorite".

Problema lui Mill nu e problema generală a motivaţiei acţiunii, ci problema ce scopuri sunt *dezirabile*. Teza sa e că fericirea (plăcerea) e singurul scop *dorit* al acţiunii, dar nicidecum că e singurul scop *posibil*. Acţiunile pot fi motivate şi de altceva decât plăcerea, pot fi motivate adică şi de scopuri nedorite.

Faptul că fericirea e *singurul* scop dezirabil rezultă din utilizarea de mai sus a cuvintelor, utilizare care e parte a teoriei psihologice ce afirmă că natura umană e astfel constituită încât să nu dorească altceva decât plăcerea (fericirea). Se combină aici o teză factuală cu o convenţie lingvistică. Mill pare să spună că, dacă *prin definiţie* „scopul dorit" e legat de obţinerea plăcerii sau fericirii, atunci în mod necesar nu pot exista scopuri dorite diferite de plăcere (fericire), deşi pot exista scopuri nedorite diferite de

(plăcere) fericire. Deci *numai* fericirea e un scop *dorit*. Acest hedonism psihologic al lui Mill ar putea fi contestat pe temeiuri psihologice, după cum a şi fost; dar atâta vreme cât îl acceptăm, trebuie să constatăm „evidenţa" acestei părţi a „demonstraţiei". În concluzie, fericirea *şi numai* fericirea e dezirabilă.

Într-o formă finală, care sintetizează cei trei paşi ai „demonstraţiei", principiul utilităţii ar putea fi formulat astfel:

> *Trebuie* ca agregatul tuturor persoanelor din lumea noastră morală să dorească (să facă) acele acţiuni, şi numai acelea, care duc la maximizarea fericirii generale.

Acest principiu îşi are „evidenţa" sa raţională dacă explicităm condiţiile sale de adevăr, plecând de la sensul ştiinţific al termenilor utilizaţi; dar el îşi are totodată temeiurile în „observaţie şi experienţă", în măsura în care e făcut efectiv adevărat de „teoremele ştiinţei corespunzătoare", *i.e.* ale psihologiei asociaţioniste.

UTILITARISM ŞI LIBERTATE: *DESPRE LIBERTATE*

Roger Crisp

Utilitarism şi libertate

Utilitarismul este atât o lucrare de morală individuală, cât şi una de morală socială; adică, conţine precepte relevante întrebării cum ar trebui să trăiască fiecare dintre noi şi problemei despre cum ar trebui aranjate instituţiile legale şi morale ale societăţii. Bineînţeles, în cele din urmă, cartea sugerează că atât propriile noastre vieţi, cât şi instituţiile societăţii ar trebui să fie în aşa fel încât bunăstarea generală să fie maximizată.

Utilitarismul a fost publicat în 1861, *Despre libertate* în 1859, ele fiind scrise aproape în acelaşi timp. Cea de-a doua este preocupată îndeaproape de morala socială, subiectul său fiind „natura şi limitele puterii care poate fi exercitată în mod legitim de către societate asupra individului" (*DL* 1.1).

Mill a văzut această problemă ca fiind extrem de importantă şi, întrucât în cele din urmă i-a oferit cel puţin un răspuns explicit în *Utilitarismul*, trebuie să încercăm să înţelegem relaţia dintre cele două lucrări.

La prima vedere, *Despre libertate* este radical inconsistentă cu *Utilitarismul*. La început, în *Despre libertate,* Mill ne spune că subiectul lucrării este asertarea „unui principiu foarte simplu" care să guverneze, la modul absolut, restricţiile juridice şi morale pe care societatea le aplică individului. Acest renumit principiu, deseori numit *principiul libertaţii*, este: „unicul scop care îi îndreptăţeşte pe oameni, individual sau colectiv, la ingerinţe în sfera libertăţii de acţiune a oricăruia dintre ei este autoapărarea" (*DL* 1.9).

Cu alte cuvinte, aşa cum Mill spune mai departe, societatea poate exercita puterea asupra oricărui individ doar pentru a preveni vătămarea celorlaţi, niciodată pentru binele indivizilor înşişi.

Să luăm acum drept exemplu legile din unele ţări, legi care cer ca oricine călătoreşte într-un autoturism să poarte centură de siguranţă. În această problemă legislaţia este paternalistă. Adică, în loc ca indivizii să hotărască singuri dacă să poarte centură de siguranţă, coerciţia juridică a fost aplicată într-un efort de a schimba comportamentul indivizilor în direcţia propriului lor bine. Bineînţeles, probabil că există argumente non-paternaliste pentru această legislaţie, căci pasagerii fără centură de siguranţă prezintă un pericol mai mare pentru ceilalţi călători[73], căci adulţii cu copii nu sunt îndreptăţiţi să-şi rişte propria viaţă sau pe cea a copiilor lor, căci costul impus societăţii pentru tratarea victimelor accidentului justifică restricţia şi aşa mai departe. Dar, cu siguranţă, unul (şi probabil cel mai influent) dintre argumentele în favoarea unei astfel de legislaţii este paternalist.

Concluzia principiului libertăţii este aceea că legile, dacă se întemeiază pe paternalism, nu pot fi justificate. Cu toate acestea, când se ia în considerare câştigul total pe care aceste legi îl pot aduce bunăstării, se pare că principiul utilităţii nu doar permite existenţa lor, ci le recomandă sau chiar le solicită. Din acest motiv, mulţi au văzut concepţiile lui Mill din *Utilitarismul* şi din *Despre libertate* ca fiind ireconciliabile. S-a spus că Mill este prins între utilitarism si liberalism, iar unii interpreţi recenţi au preferat să-l vadă ca un „adevărat" liberal, care a rămas agăţat de rămăşiţele utilitarismului, din loialitate faţă de tatăl său, faţă de Bentham şi faţă de convingeriile sale timpurii (vezi, de exemplu, Berlin 1959, Ten 1980).

Oricum, această interpretare este lipsită atât de corectitudine intelectuală, cât şi de plauzibilitate. Nu numai pentru că, aşa cum am spus, cele două lucrări au fost aproximativ contemporane, dar şi pentru că Mill asigură cititorul, la început, în *Despre libertate,* că principiul utilităţii nu a fost uitat:

> Este nimerit să declar că eu mă abţin să trag vreun folos pentru argumentarea mea din ideea unor drepturi abstracte, independente de utilitate. Consider utilitatea ca instanţă ultimă în toate chestiunile etice. (*DL* 1.11)

Prin urmare, principiul libertăţii nu poate întemeia, în concepţia lui Mill, nici un fel de liberalism care să fie inconsistent cu utilitarismul său

73. În original *road-users* (n.t.).

acţional. În *Utilitarismul*, aşa cum am văzut în capitolul 5[74], Mill recomandă pe temeiuri utilitariste adoptarea unor diverse „principii secundare", cum ar fi interzicerea crimei sau a hoţiei, care nu fac în ele însele referinţă la maximizarea bunăstării. *Despre libertate* este cel mai bine văzută ca fiind o încercare de a argumenta în favoarea adoptării principiului libertăţii ca un principiu secundar pentru a reglementa tratamentul juridic şi moral aplicat de societate individului. Conform principiului libertăţii, societatea ar trebui să nu intervină niciodată într-un mod paternalist asupra indivizilor, în scopul de a-i proteja de ei înşişi.

Ar trebui, atunci, să ne aşteptăm să găsim argumente utilitariste pentru principiul libertăţii. Şi, într-adevăr, asemenea argumente există, după cum voi arăta. Dar Mill pledează în favoarea unui loc al principiului libertăţii înăuntrul „moralităţii uzuale", aşa că nu este o surpriză să-l găsim folosind argumente care nu fac nici o referire directă la utilitarism, ci apelează la concepte pe care, în mod clar, le gândeşte ca meritând un loc în gândirea noastră morală datorită utilităţii lor. De exemplu, unul dintre răspunsurile sale la argumentul că cenzura severă este justificată deoarece adevărul tinde să treacă de încercarea persecuţiei este acela că martiriul este o modalitate suficient de deplorabilă de recompensare a celor ce au descoperit un adevăr important (*DL* 2.16). Dar, aşa cum subliniază Mill în *Utilitarismul*, unul dintre cele mai importante principii secundare ale dreptăţii priveşte meritul:

> Aceasta e, poate, forma cea mai clară şi mai vie sub care apare omului obişnuit ideea de justiţie. Cum ea presupune ideea de merit, problema care apare acum e ce este meritul. Într-un sens general, se spune că o persoană merită binele dacă ea acţionează corect (*a person deserves good if he does right*); şi merită răul dacă acţionează incorect; într-un sens mai delimitat, ea merită binele de la aceia cărora le face sau le-a făcut bine şi merită răul de la cei cărora le face sau le-a făcut rău. (*U*, 5.7)

Tocmai în acest sens şi mai particular, Mill foloseşte noţiunea de „merit" în *Despre libertate* (2.16), într-un sens dat de însuşi principiul utilităţii.

Până acum am vorbit despre principiul libertăţii ca despre o restricţie asupra tipurilor de justificare acceptabile pentru a interfera cu conduita altora: justificarea paternalistă a fost respinsă. Dar există un alt aspect al principiului libertăţii, care se referă nu la justificarea paternalistă, ci la suveranitatea individuală. Aşa cum vom vedea, Mill crede că nu trebuie să

74. „Despre legătura dintre dreptate şi utilitate" (n.t.).

existe ingerinţă cu anumite părţi ale vieţii unei persoane, sub nici un temei, fie el paternalist sau nu.

Înrobirea sufletului

Despre libertate, mai mult decât *Utilitarismul*, este o lucrare cu caracter practic. *Utilitarismul* reprezintă culisele pregătirii lui Mill pentru angajarea în dezbaterile politice ale timpului său referitoare la ceea ce el a considerat ca fiind „chestiunea vitală a viitorului" (*DL* 1.1).

Despre libertate începe cu o descriere a schimbării apărute în relaţia dintre supuşi şi guvernământ şi a modificării corelative petrecute în natura tiraniei. Înainte de secolul în care a trăit Mill, libertatea consta în protecţia subiecţilor faţă de guvernăminte, prin intermediul drepturilor politice şi al mecanismelor de control constituţionale[75]. Mill susţine că, o dată cu dezvoltarea sistemelor politice democratice (probabil că Mill îl are în vedere pe filosoful francez Jean-Jacques Rousseau - 1712-1778), mulţi oameni, în special pe continent, au început să nu mai vadă nici un bun motiv pentru limitarea guvernământului, din moment ce a dispărut vechea distincţie dintre guvernanţi şi guvernaţi.

Dar curând a devenit clar că în democraţie există minorităţi, astfel încât puterea „poporului" este exercitată în realitate doar de o parte a populaţiei asupra celorlalţi. „Tirania majorităţii" a fost percepută de cei mai mulţi ca manifestându-se periculos în special prin îndeplinirea actelor legislative de către justiţie. Dar,

> societatea poate aduce, şi aduce efectiv, la îndeplinire singură propriile-i hotărâri; iar dacă ea emite hotărâri greşite, în locul celor corecte, sau dacă hotărăşte acolo unde n-ar trebui să se amestece, ea exercită o tiranie socială mai înspăimântătoare decât multe alte feluri de opresiune politică, deoarece deşi nu se bazează pe pedepse atât de grele, ea lasă mai puţine portiţe de scăpare, pătrunzând mult mai adânc în viaţa oamenilor, până în cele mai mici amănunte, şi înrobindu-le chiar şi sufletele. (*DL* 1.5)

E greu să ne îndoim că *Despre libertate*, în detaliile ei la fel ca şi în temele şi preferinţele ei generale, datorează mult operei lui Tocqueville, a cărui primă lucrare majoră, *Despre democraţie în America*, a fost analizată

75. În original *constitutional checks* (n.t.).

cu entuziasm de Mill (Tocqueville 1884; *TD* 18.47-90, 153-204)[76]. Tocqueville a fost primul care să descrie tirania majorităţii şi apariţia ei ca un fenomen democratic aparte:

> De altfel, un rege nu posedă decât o forţă materială care se exercită asupra acţiunilor, dar nu poate ajunge la voinţă; majoritatea este însă învestită cu o forţă în acelaşi timp morală şi materială care influenţează voinţa ca şi acţiunea, împiedicând totodată şi fapta, şi dorinţa de a înfăptui. (Tocqueville, 1995, vol 1: 330)

Tocqueville a fost conştient de importanţa socializării şi de limitările fixate de ceea ce el numea „obiceiuri" asupra autonomiei individuale şi a libertăţii de gândire şi acţiune. Obiceiurile sunt acel lucru care menţine sistemele politice, astfel încât orice încercare de a influenţa aceste sisteme trebuie să fie o încercare de a schimba obiceiurile:

> A învăţa democraţia, a-i reanima, dacă este cu putinţă, crezurile, a-i purifica moravurile, a-i reglementa mişcările, a înlocui, puţin câte puţin, lipsa ei de experienţă cu ştiinţa treburilor publice, instinctele ei oarbe cu cunoaşterea adevăratelor ei interese, a adopta guvernarea ei timpurilor şi lucrurilor, a modifica această guvernare în funcţie de împrejurări şi de oameni: iată cea dintâi îndatorire impusă în zilele noastre celor aflaţi la cârma societăţii. (Tocqueville, 1995, vol 1: 46)

Sarcina centrală a lui Mill în *Despre libertate* este într-adevăr de a „purifica morala" propriei societăţi, clarificând limitele în care opinia publică poate fi exercitată asupra individului. El remarcă faptul că regulile care reglementează conduita socială în orice societate tind să apară membrilor săi ca fiind corecte într-un mod de la sine evident şi să se bazeze pe sentimentul fiecărei persoane că toţi ar trebui să se comporte aşa cum acelei persoane i-ar plăcea ca toţi să se comporte. Aceste opinii neîntemeiate nu sunt altceva decât preferinţe ale individului. Iar aceasta nu ar reprezenta nici o problemă dacă s-ar întâmpla ca moralitatea uzuală să se dezvolte exclusiv ca urmare a „influenţei tacite" a utilitarismului (*DL* 1.4). Cu toate acestea, din nefericire, există şi alte surse: prejudecata, superstiţia, viciile anti-sociale cum ar fi invidia sau aroganţa şi – cea mai comună – propriul interes.

---

76. Există, desigur, diferenţe importante între Mill şi Tocqueville. În primul rând, Tocqueville a fost mult mai mult influenţat decât Mill de către apărătorii republicii civile cum ar fi Rousseau. În al doilea rând, şi înrudit cu aceasta, teoria morală şi politică a lui Tocqueville este o formă suficient de nesistematică de pluralism, cu elemente fundamentale non-utilitariste.

Mill oferă o interpretare a originii moralităţii uzuale, interpretare bazată pe principii de clasă. O mare parte a moralităţii oricărei societăţi va proveni de la clasa ei dominantă, ajutată de tendinţa spre servitute a claselor de jos.

În acest context, localizat de Mill în *Despre libertate*, este vorba despre o Anglie unde „jugul opiniei este probabil mai greu... decât în majoritatea celorlalte ţări ale Europei" (*DL* 1.8). Scopul său este de a furniza un principiu pentru a distinge puterea legală şi morală legitimă de cea ilegitimă exercitată de societate asupra indivizilor. El vede în lume o înclinaţie crescândă de exercitare a puterii legii şi opiniei asupra individului şi „dacă în calea acestui rău convingerile morale nu ridică o puternică stavilă, trebuie să ne aşteptăm în împrejurările actuale din lumea noastră să-l vedem adâncindu-se" (*DL* 1.15).

Astfel, principiul libertăţii constituie încercarea lui Mill de a ridica o barieră împotriva tiraniei majorităţii. Nu este nici o îndoială că lucrarea lui Mill a jucat un rol semnificativ atât în crearea, cât şi în susţinerea unei atmosfere liberale în Regatul Unit, în problema tratamentului social al indivizilor şi, în particular, a conflictelor politice şi morale. Un exemplu este decriminalizarea homosexualităţii în Anglia. În 1959, *The Wolfenden Report of the Committee on Homosexual Offences* a recomandat ca actele homosexuale private dintre adulţii ce consimt să nu mai fie subiectul sancţiunilor penale. Aşa cum a observat Herbert Hart în răspunsul său la atacul Lordului Devlin asupra raportului, imaginea legii penale cuprinsă în raport a fost în mod clar cea a lui Mill. Menirea legii, conform raportului, nu era aceea de a-i proteja pe indivizi de ei înşişi, ci de alţii:

> Funcţia (legii penale), aşa cum am văzut, este de a păstra ordinea publică şi decenţa, de a proteja cetăţenii de ceea ce constituie o ofensă şi este nepoliticos şi de a asigura suficiente garanţii împotriva exploatării sau corupţiei celorlalţi, în particular acelora care sunt în mod special vulnerabili din cauză că sunt tineri, că au un corp şi o minte slabe sau că sunt neexperimentaţi. (Wolfenden 1959; *apud* Hart 1963: 14)

Mai departe, faimosul răspuns al lui Hart se bazează în mod explicit pe concepţia lui Mill (Hart 1963: 5)[77].

77. Oricum, propria mea interpretare în cele ce urmează diferă de cea a lui Hart. Hart îl vede pe Mill ca susţinând că moralitatea nu este întotdeauna aplicabilă; eu îl văd ca argumentând că moralitatea este prin definiţie aplicabilă, însă doar moralitatea bazată pe principiul utilităţii.

Vătămarea altora

Principiul libertăţii, în prima şi cea mai simplă formulare a sa, stabileşte că societatea civilizată îşi poate exercita puterea asupra unui individ doar pentru a preveni vătămarea altora. Imediat apar diferite probleme, iar unora Mill le acordă un răspuns mai târziu, în *Despre libertate*.

Una dintre probleme este întrebarea dacă acţiunea asupra căreia există ingerinţă justificabilă trebuie să cauzeze în mod real vătămarea altora sau dacă ingerinţa este permisă şi cu scopul de a elimina potenţiala vătămare. Mill evidenţiază faptul că ia în discuţie principiul libertăţii în cel de-al doilea sens, mai larg; „Ori de câte ori... există o pagubă evidentă, fie a unui individ, fie a publicului, cazul este îndepărtat de sfera libertăţii şi plasat în aceea a moralităţii legii" (*DL* 4, 10; *cf.* 5.3, 5.6).

O altă problemă importantă, care ne conduce la însăşi noţiunea de vătămare, priveşte relaţia dintre diferitele formulări implicite sau explicite ale principiului libertăţii. Alte noţiuni, în afara celei de vătămare, sunt deseori folosite de Mill. Chiar şi în *Despre Libertate* (1.9) el vorbeşte despre ingerinţă ca fiind justificată pentru protecţia societăţii şi se referă la conduita asupra căreia există ingerinţă legitimă ca fiind aceea care este „de aşa natură încât să dăuneze altuia" şi care „îi priveşte pe alţii". Numeroase alte noţiuni sunt folosite de Mill şi în alte părţi ale lucrării[78].

---

78. Noţiunile folosite în *Despre libertate* se referă la acţiuni care privesc securitatea celorlalţi (*DL* 1.10) sau interesul celorlalţi; sunt dăunatoare altora; omisiunea care cauzează răul datorită eşecului de a procura un beneficiu (*DL* 1.11); îi afecteaza pe alţii în mod direct sau în prima instanţă (*DL* 1.12); dăunează intereselor altora (*DL* 4.3); afectează interesele altora, doar dacă aceştia o doresc (*DL* 4.3); prejudiciază interesele altora (*DL* 4.3); sunt dăunatoare sau vătămătoare altora (*DL* 4.3; *DL* 5.15) sau sunt o ofensă la adresa drepturilor lor· (*DL* 4.7); sunt păgubitoare unora sau lipsite de chibzuială matură în vederea atingerii bunăstării în interesele şi sentimentele altora (*DL* 4.3; 4.10); constituie o neplăcere pentru unii (*L* 3.1); afectează interesele altora (*DL* 3.1); nu sunt cu adevărat demne (*DL* 4.4); şi consecinţele negative ale acţiunilor care se îndreaptă asupra altora (*DL* 4.7). De exemplu, Mill vorbeşte despre acel aspect al vieţii omului care interesează îndeosebi societatea (*DL* 4.2) şi aspectul vieţii unei persoane care-i interesează pe ceilalţi (*DL* 4.8); încălcarea regulilor necesare protecţiei cetăţenilor individuali (*DL* 4.7), violarea unei obligaţii distincte şi precizate faţă de altul (*DL* 4.10); şi imoralitatea (*DL* 4.6).

În primul rând, este important să observăm că Mill nu sugerează că vătămarea altora ori dăunarea intereselor lor este un temei *suficient* pentru a justifica ingerinţa. Mai degrabă este doar o condiţie necesară a justificării acesteia:

> Mai întâi de toate, nu trebuie nicicum să se presupună că întrucât numai vătămarea sau probabilitatea unei vătămări aduse intereselor altora poate justifica intervenţia societăţii, ele ar justifica totdeauna o atare intervenţie. În multe cazuri, urmărind un ţel îndreptăţit, individul pricinuieşte în mod necesar şi, prin urmare, îndreptăţit suferinţe sau daune altora. (*DL* 5.3)

Mill oferă în continuare drept exemplu reuşita cuiva într-o competiţie. Performanţa este cauza respingerii celor care au eşuat, însă societatea „se simte obligată să intervină numai atunci când, pentru obţinerea succesului, au fost folosite mijloace a căror acceptare ar fi contrară interesului general – şi anume frauda sau înşelăciunea şi forţa" (*DL* 5.3).

Astfel, vătămarea celorlalţi justifică ingerinţa când ea se realizează pentru interesul general. Să ne amintim că, în *Utilitarismul*, Mill explicase deja cum regulile moralităţii uzuale, dacă sunt bine întemeiate, vor promova interesul general. Atunci, aceste reguli ne înzestrează deja cu un îndrumar despre când suntem îndreptăţiţi să intervenim. Ceea ce vrea Mill să sublinieze în *Despre libertate* este că morala uzuală bazată pe utilitarism nu va permite amestecul societăţii în felul în care îşi trăiesc oamenii propriile vieţi, cu exceptia cazului în care aceştia încalcă serios interesul celorlalţi.

Astfel, conduita primejdioasă asupra căreia societatea este îndreptăţită să intervină este aceea care violează regulile moralei uzuale. Argumentele în favoarea acestei interpretări a lui Mill le găsim în referirile sale, în special în capitolul 4 din *Despre libertate*, la violarea obligaţiilor şi a altor asemenea noţiuni morale. Doar când violez un veritabil principiu secundar al moralităţii, prezint o ameninţare pentru bunăstarea celorlalţi şi pot fi constrâns. Conduita care violează o obligaţie morală poate fi pedepsită de lege, cea care cauzează o vătămare concretă a unui alt individ doar prin opinie (*DL* 4.3). (Aici, distincţia folosită de Mill este aceea între acţiunea greşită prin violarea unui drept şi acţiunea greşită nu prin aceea că violează un drept, ci prin aceea că violează o datorie morală „imperfectă".) Dacă sunt o cauză potenţială a vătămării altora, poate fi construit un argument pentru restricţionarea conduitei mele, prin intermediul legii sau prin opinia publică. Dar acest argument va reuşi doar dacă eu violez o regulă morală care este ea însăşi justificată de principiul utilităţii.

Dar de ce nu ar trebui ca moralitatea uzuală să reglementeze acele aspecte ale vieţii indivizilor care nu încalcă serios vieţile altora? Adică, de ce ar trebui să nu ne amestecăm în sfera acţiunilor care îl afectează doar pe agent? Pentru că nu este „spre binele omenirii" ca oamenii să dea seama în faţa altora pentru acest aspect al vieţii (*DL* 4.6). Nu există nici un drept la libertate „ca ceva independent de utilitate" (*DL* 1.12). Ceea ce constituie punctul forte al liberalismului lui Mill este concepţia că la nivelul moralei uzuale nu există datorii morale ale individului faţă de sine însuşi. Astfel, dacă eu trăiesc ceea ce ţie îţi apare ca fiind o viaţă desfrânată, nu ai voie să încerci să interferezi cu mine folosind sancţiuni fie juridice, fie morale, în afară de cazul când eu violez anumite obligaţii morale specifice privindu-i pe alţii. Nu am nici o obligaţie faţă de mine şi de aceea nu poţi avea o justificare morală pentru a interfera cu mine.

Obligaţiile morale relevante la care poţi face apel pentru a interfera cu mine nu sunt pur negative (*L* 1.11; vezi capitolul 7). Societatea poate impune îndeplinirea anumitor activităţi (cum ar fi depunerea de depoziţii la tribunal, participarea la activităţi de apărare sau alte munci colective, salvarea vieţii cuiva sau protejarea cuiva de un abuz), iar aici justificarea, dacă va apela la noţiunea de vătămare, trebuie să fie aceea că ne-îndeplinirea acestor acţiuni este atât de dăunătoare celorlalţi încât principiul utilităţii justifică silirea unor oameni. S-ar putea crede că Mill întinde prea departe noţiunile de cauză şi de vătămare. Dar el nu face acest lucru; el crede că aceste obligaţii uzuale sunt sigur întemeiate pe principiul utilităţii, astfel încât eşecului de a le îndeplini îi poate foarte bine urma vătămarea celorlalţi. Mill nu este pasibil nici de acuzaţia că îngăduind societăţii sale să impună anumite acţiuni va rezulta diminuarea sferei libertăţii până în punctul dispariţiei. Pentru Mill, utilitarismul şi morala uzuală susţinută de acesta nu sunt solicitante într-un mod excesiv. Astfel, tu nu poţi fi constrâns de societate, pe baza unor temeiuri utilitariste, să participi la o colectă pentru Oxfam. Se poate ca el să se fi înşelat în această privinţă, dar aceasta ar fi o altă obiecţie.

Ofensă şi sclavie

Prin urmare, teoria lui Mill este următoarea. Acţiunile indivizilor şi ale societăţii ar trebui să se conformeze cu principiul fundamental al raţiunii practice, principiul utilităţii. Societatea are la dispoziţia sa două instrumente

speciale pentru a reglementa comportamentul oamenilor: sancţiunile legilor şi blamul în urma violării regulilor moralei uzuale. Mill susţine că asemenea ingerinţe sunt justificate doar pentru a preveni vătămarea altora. Orice fel de justificare paternalistă pentru a interfera cu viaţa altei persoane este exclusă. Chiar regulile moralei uzuale ar trebui să fie îndreptate spre prevenirea vătămării altora, iar încălcarea acestor reguli reprezintă atingerea punctului de la care ingerinţa este justificabilă. Şi din moment ce moralitatea uzuală, dacă este constituită în mod adecvat, va lua în calcul toate vătămările şi beneficiile posibile, nici o intervenţie nu este justificată în cazul în care o persoană nu încalcă una dintre regulile moralei uzuale justificate de utilitarism. În final, aceste reguli morale uzuale vor oferi fiecărui individ o mult mai mare libertate de a decide el însuşi cum va trăi, decât se pare că au crezut mulţi dintre contemporanii lui Mill. Nu doar justificările paternaliste sunt respinse, dar este exclusă pe orice temei interferarea cu sfera acţiunilor care îl afectează doar pe agent.

Argumentul lui Mill ne permite să plasăm orice acţiune în una din următoarele patru categorii:

1. Acţiunile respinse de moralitatea uzuală; de exemplu, frauda. Dăunătoare altora, asupra lor se poate acţiona fie prin lege, fie prin opinie.
2. Acţiunile care nu au fost respinse de moralitatea uzuală, dar dăunătoare; de exemplu, succesul într-o competiţie. Vătămătoare asupra altora şi de aceea ingerinţa poate fi luată în discuţie. Dar fericirea generală este cel mai bine promovată de non-ingerinţă.
3. Acţiunile care nu au fost respinse de moralitatea uzuală, care-i afectează pe alţii, probabil cauzându-le „neplăcere" (*DL* 3.9), dar nu sunt dăunătoare; de exemplu, beţia care nu dăunează nimănui. În interiorul sferei acţiunilor care îl afectează doar pe agent, şi astfel ingerinţa nu poate fi luată în discuţie.
4. Acţiunile care nu au fost respinse de moralitatea uzuală, care nu-i afectează pe ceilalţi; de exemplu, utilizarea propriei săli de baie. În interiorul sferei acţiunilor care îl afectează doar pe agent şi astfel ingerinţa nu poate fi luată în discuţie.

Prin urmare, sfera acţiunilor care îl afectează doar pe agent nu este limitată doar la acele acţiuni în care nimeni nu este interesat. Liberalismul lui Mill priveşte, de asemenea, acele acţiuni de la punctul 3, care pot cauza o ofensă mare celorlalţi, dar putem spune că ele sunt, cu toate acestea, problema celor care se angajează în ele. Faptul că eu sunt un beţiv, dacă nu am nici o obligaţie faţă de altcineva, este propria mea problemă, iar dacă tu spui că nu îţi place aceasta, eu pot să-ţi răspund că neplăcerea ta nu este

suficientă pentru a constitui o vătămare. Astfel, acţiunea mea rămâne în sfera protejată a acţiunilor care îl afectează doar pe agent. Avem drepturi asupra gusturilor noastre analoage drepturilor de proprietate asupra lucrurilor: aşa cum nu eşti îndreptăţit să „interferezi" cu dreptul meu de proprietate asupra portofelului (furându-l), în acelaşi mod nu eşti îndreptăţit să interferezi cu gusturile mele (limitând conduita preferată de mine, conduită de care tu eşti dezgustat) (*DL* 4.12). Dezgustul nu constituie un prejudiciu.

Trebuie să ne întrebăm în acest punct dacă Mill chiar are nevoie să distingă între acele acţiuni care cauzează vătămare dar nu sunt respinse de moralitatea obişnuită, categoria (2), şi acelea care cauzează neplăcere dar nu vătămare, categoria (3). Ofensa pe care oamenii o simt în anumite acţiuni, în particular acelea privind sexul şi religia, poate fi intensă, chiar şi atunci când acţiunile sunt desfăşurate în privat. Cât de plauzibil este să spunem că această situaţie nu poate fi socotită ca prejudiciu sau vătămare? Mill deţine argumente utilitariste puternice, ce vor fi discutate în următoarea secţiune, pentru a permite „individualităţii" să se exprime, bazate pe însăşi valoarea pe care o are individualitatea atât pentru persoana care o exprimă, cât şi pentru alţii. Aceste argumente vor fi destul de puternice pentru a asigura un sprijin suficient pentru o sferă protejată, independent de orice distincţie dintre efecte dăunătoare şi, după cum se spune, efecte ne-dăunătoare asupra altora.

Oricum, în categorisirea lui Mill a acţiunilor particulare, există o zonă intermediară. Uneori, ofensa adusă altora este suficientă nu doar pentru a o socoti ca fiind vătămătoare, dar şi pentru a fi respinsă de moralitatea uzuală şi astfel preîntâmpinată de lege şi opinia publică. De exemplu, acesta este cazul „ofensei împotriva bunului-simţ" (Mill nu spune la ce anume se gândeşte, dar asemenea ofense probabil că includ acte ca raporturile sexuale în locuri publice). Acum putem vedea că Mill merge pe un fel de muchie de cuţit. Pe de o parte, el sesizează pericolul de a permite societăţii să aplice preferinţele sale în legătură cu felurile de viaţă, asupra indivizilor. Astfel, el apelează la prejudecăţile cititorilor săi în sprijinul contestării dreptului musulmanilor de a interzice consumarea cărnii de porc (*DL* 4.14). Pe de altă parte, el crede că anumite tipuri de viaţă sau anumite acţiuni pe care societatea le dezaprobă – ca ofensă adusă bunului-simţ – sunt într-adevăr greşite şi ar trebui să fie prohibite. Dacă ar fi fost constrâns, probabil că Mill ar fi admis faptul că el credea că sensul dat de britanici bunului-simţ este întemeiat pe principiul utilităţii într-un fel în care cel al musulmanilor nu este – pe care Mill îl considera ca fiind bazat în mod evident greşit pe o asumpţie religioasă. Dar musulmanii nu ar putea

fi convinşi că mâncatul cărnii de porc face parte în mod clar din categoria (3), în timp ce sexul în locuri publice face parte în mod clar din categoria (1). Ei ar putea sugera că mâncatul cărnii de porc intră, de asemenea, în categoria (1).

Deoarece Mill lasă astfel deschisă contestatarilor oricărei practici opţiunea de a susţine că sensul conferit de ei bunului-simţ este corect, noi trebuie să ne întrebăm dacă nu cumva ar fi făcut mai bine să utilizeze argumentele utilitariste în favoarea individualităţii pentru a transforma categoria (3) în categoria (2) şi de a respinge orice ingerinţă bazată pe sentimentul ofensei. De exemplu, dacă anumite persoane chiar doresc să facă dragoste în parc, se prea poate ca pe termen lung utilitatea să fie maximizată dacă ne abţinem de la a-i critica pe ei şi pe alţii ca ei. Dar aceasta înseamnă probabil a scoate cartea lui Mill în afara contextului. Cititorii săi nu ar fi tolerat o asemenea libertate în acele timpuri şi orice efecte bune pe care Mill ar fi sperat să le obţină cartea sa ar fi dispărut. Sesizarea caracterului practic al lucrării *Despre libertate* este esenţială pentru o onestă interpretare a ei. Este tot atât de mult un discurs politic pe cât e o lucrare de teorie politică. Cu toate acestea, Mill ar fi putut mai degrabă omite menţionarea ofenselor împotriva bunului-simţ decât să le plaseze explicit în categoria (1).

Ofensele împotriva bunului-simţ nu sunt singurul caz în care principiul libertăţii poate părea a fi compromis. Problemele apar din categoria (4) la fel de bine ca şi din categoria (3). Aderarea la principiul libertăţii este justificată de utilitarism, iar acest aspect face principiul libertăţii dependent de contingenţa surselor bunăstării. Ca s-o spunem direct, dacă ingerinţa socială va maximiza bunăstarea tuturor, atunci ingerinţa este legitimată, chiar dacă aceasta ar putea părea ca fiind o violare a sferei acţiunilor care îl afectează doar pe agent. Un exemplu evident este refuzul lui Mill de a sancţiona contractele de sclavie (aproape sigur el are în minte contractele de căsătorie)[79]. Motivul nostru de a nu interfera cu viaţa cuiva, altul decât acela de a-i proteja pe alţii, este acela că „binele său este, pe ansamblu, cel mai bine asigurat atunci când omul este lăsat să-şi aleagă singur mijloacele de a-l realiza" (*DL* 5.11). Sclavul renunţă la libertatea sa şi astfel înlătură tocmai acea justificare care îi permite să facă ceea ce doreşte în această instanţă. Acesta este un caz în care societatea *nu* greşeşte prin a interfera, iar Mill imaginează chiar un „public ideal", care ar putea interfera doar cu

79. Pentru apărarea concepţiei lui Mill despre sclavie, vezi Smith S.A., „Future freedom and freedom of contract", *Modern Law Review* 59, 1996.

vieţile acelora care în mod cert greşesc (*DL* 4.12). Principiul libertăţii este o recunoaştere a faptului că publicul timpului său era atât de departe de ideal încât ar trebui să fie impiedicat să interfereze, în multe, dar nu în toate cazurile.

Din nou, Mill îi permite cuiva care susţine paternalismul să argumenteze într-o situaţie particulară că ne întâlnim cu o excepţie de la principiul libertăţii, cum e cazul sclaviei. Şi discuţia revine asupra consecinţelor empirice ale principiului lui Mill. Se poate argumenta că ar fi fost mult mai productiv, din punctul de vedere al bunăstării, ca el să susţină, iar societatea să accepte un principiu pur al libertăţii care ar admite adulţilor competenţi, informaţi şi neconstrânşi să se vândă pe ei înşişi ca sclavi, din motive sexuale, financiare sau din alte motive, dacă asta îşi doresc ei. Se poate ca însuşi Mill să fi stimulat dezgustul faţă de sclavie pe care mulţi dintre cititorii săi l-au simţit, dar se poate şi ca însăşi croiala argumentului său, astfel încât să stimuleze acest dezgust, să fi condus la forţa retorică mai redusă pe termen lung a scrierii sale.

Nesăbuinţa şi prostul gust

Mill a căutat să ridice o stavilă împotriva tiraniei opiniei majorităţii asupra minorităţii. Astfel, ne-am putea aştepta ca el să fie împotriva oricărui fel de critică la adresa conduitei ce se referă doar la acţiunile care îl afectează doar pe agent, critică direcţionată către îmbunătăţirea agentului în chestiune, în afară de cazurile excepţionale ca cele de tipul sclaviei. Într-adevăr, în *Despre libertate* (1.7), Mill îi critică pe aceia care cercetează ce ar trebui să-i placă sau să-i displacă societăţii, doar dacă „aceste înclinaţii şi aversiuni trebuie să devină lege pentru indivizii care o compun"[80]. Însă, în mod straniu, Mill nu numai că acceptă, dar chiar ne

80. În *Despre libertate* (*DL*. 1.9), Mill spune că nu ar trebui să „cercetăm caracterul rău" al unui individ pentru propriul său bine. În *DL*. 2.19, el presupune că efectele stigmatului social asupra cuiva care exprimă opinii interzise este un rău. Aceasta sugerează că efectul stigmatului social asupra cuiva cu o obstrucţie a propriului control va fi, de asemenea, un rău, indiferent dacă un asemenea stigmat este destinat să pedepsească acea persoană (ceea ce ar face-o ilegitimă) sau să ajute individul implicat (ceea ce Mill admite în *DL* 4.7).

încurajează să răspundem negativ anumitor oameni în domenii care-i privesc doar pe ei:

> Există un anumit grad de nesăbuinţă, precum şi un grad de ceea ce s-ar putea numi (deşi expresia este discutabilă) vulgaritate sau prost gust, care, deşi în sine nu poate justifica nici o încercare de a face ceva rău persoanei care manifestă aceste defecte îi atrag cu necesitate şi în mod îndreptăţit aversiunea şi, chiar în cazurile extreme, dispreţul celorlalţi. (*DL* 4.5)

S-ar putea considera că Mill crede că asemenea sentimente ar fi naturale şi de dorit, dar ar trebui manifestate în privat. Dar el continuă: „Ar fi bine, într-adevăr, ...dacă un om ar putea să-i arate cinstit altuia când consideră că greşeşte, fără a fi apreciat ca fiind lipsit de maniere sau îngâmfat". Mai departe, noi avem dreptul să evităm asemenea persoane, să îi prevenim pe alţii împotriva lor şi să-i preferăm pe alţii în locul lor în cazul „bunelor servicii ce depind de acţiunea noastră".

Cum poate evita Mill concluzia că el ar fi de acord cu tirania opiniei? Chiar dacă susţine că asemenea reacţii şi expresia lor sunt „consecinţe firești şi, ca să zicem aşa, spontane ale greşelii înseşi", fără îndoială că el le susţine. Observaţi că Mill nu permite în mod explicit o critică morală a acţiunilor greşite care îl afectează doar pe agent, cum ar fi ţintirea unor plăceri inferioare. Într-adevăr, el susţine că aceste sancţiuni, severe cum sunt, nu ar trebui să fie impuse „intenţionat pentru a-l pedepsi". Ştim din discuţia noastră depre 5.14 în capitolele 5 şi 6 că Mill leagă moralitatea de pedeapsă: faptul că eu te blamez pentru ceva este analog unei pedepse fizice care îţi este dată pentru fapta respectivă. Astfel, opiniile pe care le exprimăm nu ar trebui să determine coerciţia morală. Ar trebui să nu vorbim despre „datorii de sine", nici să susţinem că este greşită căutarea unor plăceri inferioare, când aceasta nu dăunează altora.

Rămân, totuşi, două dificultăţi. Prima, Mill nu ne oferă nici un criteriu clar pentru a distinge între limbajul moral şi cel non-moral. Dacă tu îmi spui mie, chiar dacă nu într-un fel „lipsit de maniere sau îngâmfat", că dispreţuieşti felul meu de viaţă, nu exprimi tu o atitudine morală, o atitudine în urma căreia eu ar trebui să mă simt vinovat? În al doilea rând, chiar dacă poate fi adus un criteriu, nu este clar de ce o tiranie a opiniei nu ar putea în nici un fel să se statornicească folosind un limbaj non-moral pur, probabil unul estetic.

Adevărul este că Mill ar obiecta în această din urmă situaţie. Din nou putem vedea că în *Despre libertate* el este prins, pe de o parte, între devoţiunea pentru propria concepţie despre bunăstare şi, pe de altă parte,

faptul că este conştient de pericolul de a permite altora să folosească tirania opiniei pentru a-şi impune propriile concepţii greşite despre bunăstare. Vieţile plăcerilor animalice, ale „nechibzuinţei, încăpăţânării, vanităţii" (*DL* 4.5 - n.t.) sunt în mod sigur eronate. Conform principiului fundamental al lui Mill, în eşecul lor de a maximiza bunăstarea, ele sunt într-adevăr moralmente greşite. Dar lui Mill îi este atât de teamă ca moralitatea să fie folosită greşit ca unealtă socială, încât el susţine ca ea să nu fie deloc utilizată pentru criticarea acţiunilor greşite care îl afectează doar pe agent.

Acceptarea criticii non-morale a anumitor tipuri de viaţă reprezintă însă o altă garanţie. El permite celor cu o concepţie despre bunăstare rivală cu a sa să susţină că propria lor reacţie împotriva felului de viaţă recomandat de Mill este „naturală şi spontană". În *Despre libertate*, Mill pariază pe avantajul de a îngădui societăţii să condamne în termeni non-morali felurile de viaţă pe care le vede ca fiind în mod clar eronate şi într-adevăr greşite din punct de vedere moral, împotriva pericolului de a permite apariţia tiraniei opiniei care nu ar fi întemeiată pe principiul utilităţii. Dat fiind caracterul vehement al dezbaterilor despre felurile de viaţă naturale sau nenaturale ca homosexualitatea şi pericolul constant al presupusei opresiuni binevoitoare asupra grupurilor marginalizate în societate, se poate susţine că Mill a pierdut pariul. Probabil că un principiu liberal pur, care ar interzice în mod strict orice comentariu la sau orice atitudine făţişă faţă de aspectele vieţilor celorlalţi, atunci când sunt doar ei afectaţi, ar fi produs mai multă bunăstare.

Se poate spune că ceea ce contează cu adevărat este ca oamenii să îşi trăiască vieţile lor personale, neconstrânşi în particular de restricţiile juridice, şi aceasta este într-adevăr ceea ce cred cei mai mulţi liberali contemporani. Acest lucru pare corect; aceasta este ceea ce contează *cu adevărat*. Dar punctul meu de vedere este acela că la coerciţia morală se poate ajunge uşor de la coerciţia estetică, iar coerciţia morală poate duce uşor la coerciţia juridică.

În ciuda faptului că în această secţiune, ca şi în cea anterioară, am despicat firul în patru, trebuie să accentuez puterea apărării utilitariste la care apelează Mill, pe baza valorii individualităţii şi a pericolului creat de ingerinţa socială, în favoarea unei sfere care îl priveşte doar pe agent şi care e protejată prin drepturi de vreo ingerinţă a altora. Cu siguranţă că el are dreptate să susţină că recunoaşterea generală a unei asemenea sfere va face foarte mult bine, în termeni de „utilitate în cel mai larg sens, utilitate care se bazează pe interesele de totdeauna ale omului, ca fiinţă capabilă de

progres" (*DL* 1.11). Mill a simţit că o mare parte din moralitatea uzuală a timpului său, înţeleasă şi interpretată cum se cuvine, era acceptabilă în principal datorită „influenţei tacite" a principiului utilităţii în originea sa. Dar el este pesimist în legătură cu valoarea unor noi ingerinţe cu libertatea indivizilor (*DL* 4.12 ; *cf. DL* 3.6). *Despre libertate* este un apel către publicul victorian să reanalizeze legea existentă şi moralitatea uzuală în lumina principiului utilităţii şi al libertăţii şi, astfel, să permită individualităţii să înflorească:

> Aşadar, anumite reguli de conduită trebuie impuse, in primul rând cu ajutorul legii, iar în cazul nenumăratelor lucruri care nu pot face obiectul acţiunii unor legi, cu ajutorul opiniei publice. Care trebuie să fie aceste reguli este principala problemă din viaţa oamenilor. (*DL* 1.6)

Libertatea exprimării

Capitolul 2 din *Despre libertate* – „Despre libertatea gândirii şi a cuvântului" – este considerat ca fiind cel mai bun, o pledoarie clasică în favoarea dreptului de sorginte liberală la libertatea exprimării. Există însă o oarecare lipsă de continuitate între capitolul 2, pe de o parte, şi, pe de altă parte, conturarea principiului libertăţii în capitolul 1 şi aplicarea lui la problema individualităţii în capitolul 3. Ne-am putea aştepta ca libertatea de gândire să intre în mod direct sub protecţia principiului libertăţii, din moment ce, dacă e să intre ceva în sfera care-l afectează doar pe agent, atunci tocmai gândurile personale, luate separat de orice altceva, intră în această sferă. Dar, aşa cum Mill recunoaşte, a avea o opinie şi a o exprima public sunt două lucruri destul de diferite:

> Libertatea de a exprima şi publica opinii poate să pară că ţine de alt principiu, fiind legată de acea parte a conduitei care priveşte şi pe alţi oameni; dar, fiind aproape la fel de importantă ca şi libertatea de gândire şi sprijinindu-se, în mare parte, pe aceleaşi temeiuri, ea este practic inseparabilă de aceasta din urmă. (*DL* 1.12)

Mill admite aici că exprimarea în public a unei opinii intră în categoria acţiunilor care îi privesc pe alţii, ceea ce implică faptul că principiul libertăţii nu poate fi invocat direct în apărarea sa. Însă, aşa cum am văzut,

principiul libertăţii nu constituie el însuşi fundamentul sau esenţa şi aderarea la el este justificată doar de principiul utilităţii. Astfel, ne-am putea aştepta ca temeiurile pe care Mill le oferă pentru libertatea de exprimare să fie în primul rând utilitariste şi similare acelora invocate pentru a permite libertatea de gândire. Şi, într-adevăr, aceasta este ceea ce găsim în capitolul 2[81].

Probabil că un motiv pentru absenţa principiului libertăţii din argumentele capitolului 2 este acela că Mill distinge opiniile de acţiuni:

> Nimeni nu pretinde că acţiunile ar trebui să fie la fel de neîngrădite ca şi opiniile. Dimpotrivă, chiar şi opiniile îşi pierd imunitatea atunci când împrejurările în care sunt exprimate sunt de aşa natură încât fac din exprimarea lor o instigare efectivă la comiterea unor fapte reprobabile. Opinia că negustorii de pâine sunt cei care îi înfometează pe săraci sau că proprietatea privată este un furt se cuvine să nu fie stingherită atunci când circulă doar în presă, însă ea poate atrage după sine, pe drept cuvânt, o pedeapsă atunci când este exprimată oral în faţa unei mulţimi întărâtate adunate în jurul casei unui negustor de pâine. (*DL* 3.1)

Aici, se sugerează că principiul libertăţii, deşi are legătură cu acţiunile, ar putea fi invocat, într-o formă revizuită, în apărarea dreptului la exprimarea unei opinii atunci când nu se cauzează vătămarea altora. Bineînţeles, dacă Mill ar fi acceptat ceea ce este evident - anume că a exprima o opinie reprezintă o acţiune - ar fi putut folosi principiul în forma lui originală. Când prin exprimarea unei opinii este posibil să provoci o vătămare nejustificabilă cuiva, când, astfel, e posibil să violezi o parte oarecare a moralităţii uzuale întemeiate pe utilitarism, atunci poate fi legitim ca tu să fii redus la tăcere. Trebuie să ne amintim că, foarte des, un cenzor va susţine că opinia cenzurată este imorală. Capitolul lui Mill poate să fie interpretat ca o încercare de a demonstra că o moralitate uzuală purificată nu ar mai interveni prohibitor în multe din situaţiile în care, în prezent, cenzorii interzic exprimarea liberă a opiniilor.

81. Structura argumentului lui Mill în capitolul 2 pare să datoreze mult lucrării *Areopagitica* din 1644 a lui John Milton (vezi cartea lui Haworth în curs de apariţie).

Adevărul ca valoare

Am văzut că Mill nu permite ca sentimente de ofensă, în afară de cazul în care sunt răspunsuri date unor acte indecente sau stânjenitoare, să fie considerate ca reprezentând o vătămare suficientă pentru a justifica ingerinţa. Aşa că ne-am putea aştepta să găsim, de exemplu, argumentul că oratorii rasişti nu pot fi determinaţi să tacă pe motiv că îi supără pe alţii. Dar în acest punct ar trebui să ne amintim că Mill apelează la o concepţie despre vătămare cu o puternică încărcătură morală. Singură, ofensa nu poate justifica reprimarea, *în afară* de cazul în care se află în acord cu acea parte a moralităţii uzuale care este justificată de principiul utilităţii, cum este cazul bunului-simţ, în înţelesul obişnuit al termenului. Acum apare o problemă serioasă: cum aflăm ce este şi ce nu este permis de „moralitatea uzuală". Oricum, să considerăm că moralitatea uzuală, aşa cum se prezintă ea, nu interzice discursurile rasiste. Ar fi aceasta cu siguranţă una dintre situaţiile în care Mill ar susţine că moralitatea uzuală este greşită, date fiind teribilele consecinţe ce decurg din rasism? Căci atunci am avea un argument pentru a-i face pe rasişti să tacă, tot aşa cum noi interzicem oamenilor să umble dezbrăcaţi sau să se împerecheze pe stradă.

Mill însă dă o asemenea valoare adevărului, încât nu va fi de acord cu acest argument. La începutul capitolului 2 găsim următoarea notă: „dacă argumentele din acest capitol au vreo valabilitate, atunci ar trebui să existe cea mai deplină libertate de a profesa şi de a dezbate – ca o chestiune de convingere etică – orice doctrină, indiferent cât de imorală ar putea fi considerată ea" (*DL* 2.1, n1).

Care sunt argumentele lui Mill pentru a acorda o asemenea importanţă libertăţii de expresie şi de discuţie? Argumentul său are două părţi (*DL* 2.1). Prima, opinia poate fi adevărată, caz în care reprimarea îi exclude pe aceia care au o părere diferită de cea în cauză de la oportunitatea de a cunoaşte adevărul. A doua, opinia poate fi falsă, dar atunci ceea ce s-a pierdut este „imaginea mai clară şi senzaţia mai vie a adevărului, produsă prin coliziunea acestuia cu eroarea".

Mill începe prin a discuta prima linie de argumentare, cu binecunoscutul său „argument al infailibilităţii" (*DL* 2.3-4). El susţine că orice suprimare a opiniei reprezintă o asumare a infailibilităţii şi că o asemenea asumare este nejustificată. În primul rând, pentru că mulţi oameni care au crezut că sunt infailibili, ca aceia care i-au persecutat pe Socrate, Hristos şi pe

martirii creştini, au greşit, iar „epocile nu sunt cu nimic mai ferite de greşeală decât indivizii" (*DL* 2.4). Mill critică aderarea, în lipsa reflecţiei, la credinţele comune ale concetăţenilor săi. În al doilea rând, poţi susţine raţional adevărul pentru propria ta viziune, doar dacă permiţi să fie testat în lumina convingerilor altora. Am atins nivelul prezent de raţionalitate în conduită şi opinie doar datorită renunţării la practicile şi opiniile greşite din trecut, prin argumentare.

Un adept al cenzurii ar putea argumenta că el nu presupune infailibilitatea poziţiei sale, ci protejarea convingerilor care au o valoare pentru societate în lumina teoriei utilitariste (*DL* 2.10). Mill are două argumente împotriva acestei poziţii. Un argument este acela că cenzorul presupune infailibilitatea la un nivel diferit, anume în problema dacă respectiva convingere este folositoare sau nu. Al doilea argument, probabil mai puternic, este că „nici o convingere care este contrară adevărului nu poate fi folositoare cu adevărat". Mill descrie concepţia sa ca fiind aceea a „celor mai buni oameni" şi putem considera că el se include pe sine printre ei.

Această caracteristică a optimismului intelectual al secolului al XIX-lea nu e în concordanţă cu propria afirmaţie a lui Mill, pe care o voi discuta mai jos, că există o valoare în chiar răspândirea falsităţii. În definitiv, cenzorii ar putea argumenta că ei doar urmăresc sfatul lui Mill şi se asigură că suficient de multe falsuri rămân în circulaţie pentru ca adevărul să-şi păstreze vitalitatea. Dar, mai important, putem începe aici să vedem exagerata importanţă pe care Mill o acordă adevărului. În afara contextului social, afirmaţia sa despre valoarea adevărului sună plauzibil. Dar societăţile reale depind în mod special de mituri şi falsităţi, iar deseori înlocuirea sau dărâmarea miturilor naţionale sau locale creează un sentiment de pustiu şi deprimare atât în indivizi, cât şi în societate. Să luăm ca exemplu efectul pierderii credinţei la credincioşii religioşi. Nu toate credinţele religioase pot fi adevărate, deoarece ele sunt contradictorii, şi, totuşi, pierderea credinţei în ele poate fi suficient de distructivă.

Dar dacă opiniile vehiculate în general într-o societate sunt de fapt adevărate? Atunci, cu ce ar fi greşită suprimarea exprimării falselor concepţii inconsistente cu ele? Aici se află a doua trăsătură a argumentului lui Mill împotriva cenzurii. Această trăsătură se bazează pe distincţia dintre cunoaşterea adevărului şi credinţa într-o dogmă. Dacă se spune despre mine că cunosc adevărul, trebuie să am o anumită cunoaştere a temeiurilor pentru care cred ceea ce cred şi să fiu capabil să le apăr cel puţin împotriva câtorva obiecţii (*DL* 2.22). Există excepţii, cum ar fi matematica, pentru care nu este de făcut nici o obiecţie. Dar, fără discuţia liberă a temelor

centrale din morală, politică, religie şi aşa mai departe, se va pierde însuşi „înţelesul" a ceea ce se crede. Credinţa, adică, nu va mai fi o „înţelegere vie" (*DL* 2.26). Va fi o „prejudecată..., o simplă declaraţie formală incapabilă de a aduce vreun folos" (*DL* 2.43).

. Un test pentru a vedea dacă cineva are, în practică, o credinţă de acest fel este să îi judeci acţiunile din punctul de vedere al credinţei practice respective. De exemplu, Mill argumentează că, în cazul majorităţii creştinilor, credinţa este moartă şi a eşuat să fie împlinită în imaginaţie, simţuri sau înţelegere (*DL* 2.28). Prin urmare, acţiunile lor nu se potrivesc cu credinţele lor. În loc să dea săracilor tot ceea ce au, ei dau la fel de mult ca oricine altcineva (adică puţin). În această privinţă, mulţi creştini moderni sunt greu de comparat cu aceia care au murit în primele secole pentru convingerile lor. Mill merge chiar atât de departe încât ajunge să argumenteze că acolo unde există un anumit consens despre o anumită doctrină, ca aceea că pământul se învârte în jurul soarelui şi nu *viceversa,* „dascălii omenirii" ar trebui să facă eforturi ca aceasta să fie chestionată pentru a o face familiară acelora care cred în ea.

Până acum am luat în considerare cazurile în care opinia comună este falsă sau adevărată. Mill recunoaşte că în multe situaţii poate fi adevăr şi falsitate de ambele părţi. Aici el argumentează că este mult mai probabil să apară adevărul dacă se creează o liberă competiţie a tuturor opiniilor. De exemplu, în politică ar trebui să fie opinii atât de partea democraţiei, cât şi de aceea a aristocraţiei, de partea proprietăţii şi de aceea a egalităţii, de partea cooperării şi de aceea a competiţiei (*DL* 2.36). „Moralitatea uzuală" a politicii răsare din aceleaşi surse ca orice moralitate; adică o combinaţie a întemeierii sigure în principiul utilităţii temperat de propriul interes, interesul de clasă sau alte distorsionări. Argumentul lui Mill este acela că aspectele benefice ale diferitelor poziţii politice nu vor apărea fără libertatea de exprimare: „când lumea este obligată să asculte ambele părţi rămâne totdeauna o speranţă" (*DL* 2.39).

Aproape de încheierea capitolului 2 din *Despre libertate,* Mill susţine: „Am recunoscut aşadar că, pentru starea mentală bună a oamenilor (de care depinde bunăstarea lor sub toate celelalte aspecte), este necesară libertatea de opinie şi libertatea exprimării opiniilor" (*DL* 2.40).

Prin urmare, argumentele lui Mill pentru libertatea de gândire şi expresie se sprijină pe principiul utilităţii. Cunoaşterea adevărului, în sensul viguros conturat mai sus, este un constituent important al bunăstării (deşi, bineînţeles, trebuie să înţelegem aceasta în termenii hedonismului lui Mill). Şi permiţând libertatea de exprimare vom face astfel încât chiar şi fiinţele

umane „obişnuite" să atingă „dezvoltarea mentală" de care sunt ele capabile (*DL* 2.20). Întreaga greutate a argumentului nu poartă doar asupra adevărului. Este bine pentru cineva să posede un intelect cultivat şi capacitatea de a judeca (*DL* 2.23). Mai mult, libertatea de exprimare va avea mai multe beneficii practice. În perioade istorice, ca de exemplu reforma, în care autorităţile intelectuale sunt puse sub semnul întrebării, multe progrese se vor ivi în „instituţiile sau în spiritul uman" (*DL* 2.20). De asemenea, ne-am putea aştepta sau am putea spera că slăbirea pentru care Mill deplânge creştinătatea să fie îndepărtată din moralitatea uzuală în asemenea fel încât indivizii să fie mult mai motivaţi faţă de moralitate şi să poată accepta poveri morale şi mai mari decât în prezent.

Cât de puternic este argumentul lui Mill? Este exagerat, cu siguranţă. Să luăm interpretarea dată de el istoriei: de fapt, în multe părţi ale vieţii au rezultat multe beneficii din perioada victoriană, pe care el a criticat-o atât de mult pentru comoditatea ei intelectuală. Dar argumentele sale sunt în general suficiente pentru a cântări mai greu decât acelea care se opun libertăţii de exprimare. Înţelegerea şi exerciţiul intelectului sunt constituenţi plauzibili ai bunăstării şi sunt în mod sigur mai greu de obţinut într-o societate represivă. Şi probabil că există multe avantaje practice şi intelectuale în urma existenţei libertăţii de exprimare.

Cu toate acestea, credinţa lui Mill în raţionalitatea umană este excesivă. El subestimează capacitatea umană de a de a crede şi acţiona în mod evident absurd. Să luăm ca exemplu campania de propagandă declanşată de Joseph Goebbels în Germania înaintea celui de-al doilea război mondial. Indiferent de implicaţile pentru teoria liberală, principiul utilităţii ar fi sancţionat reducerea la tăcere a campaniei sale. Şi nu este deloc plauzibil nici să argumentezi că aceia care au considerat evreii şi alte grupuri minoritare ca fiind moralmente egale cu celelalte fiinţe umane ar fi fost determinaţi de reducerea la tăcere a nazismului să îşi susţină credinţa ca pe o dogmă moartă. Din nou, nici distincţia dintre consecinţele pe termen lung şi cele pe termen scurt, care ar putea fi ceea ce Mill are în minte când vorbeşte de „interesele permanente ale omului ca o fiinţă capabilă de progres" (*DL* 1.11), nu îl ajută pe Mill. Mai degrabă, interesele pe termen lung ale umanităţii vor fi mai bine servite sprijinind sfârşitul rasismului decât permiţându-i existenţa. Mai bine să închidem această listă (*DL* 2.8).

Probabil că ar putea fi posibil să formulăm analogii între propaganda nazistă şi declaraţiile persoanei din faţa casei negustorului de cereale[82].

82. Exemplul negustorului de cereale din *DL* (n.t.).

Dar aceasta deschide acelaşi set de probleme pe care l-am găsit în discuţia noastră despre principiul libertăţii: ce constituie vătămare suficientă pentru a justifica ingerinţa? În cele din urmă, deseori în practică ne vom întoarce la aplicarea adecvată a principiului utilităţii.

Individualitatea

Am văzut cum multe din argumentele centrale ale lui Mill din *Despre libertate* ne duc înapoi la principiul utilităţii din *Utilitarismul*. În cazul libertăţii de exprimare, Mill sugerează că o componentă esenţială a bunăstării este cultivarea facultăţiilor noastre intelectuale şi întrebuinţarea lor în înţelegerea sănătoasă a adevărului. Mai departe, o asemenea libertate va duce la un progres social, având astfel valoare instrumentală.

Când Mill se întoarce la problema acţiunilor ca opuse opiniilor, în capitolul 3 din *Despre libertate*, găsim argumente că, de asemenea, individualitatea este o precondiţie a progresului social, promovând bunăstarea tuturor, argumente menite a-i convinge chiar şi pe aceia neimpresionaţi de ideea că individualitatea e o componentă chiar a bunăstării (vezi Friedman 1996). Vedem, de asemenea, că argumentele sale pentru libertate se sprijină pe o sofisticată concepţie de bunăstare, cu individualitatea ca o componentă de sine stătătoare:

> Pe scurt, este de dorit ca în chestiunile care nu privesc în primul rând pe alţii individualitatea să se poată afirma. Acolo unde nu caracterul propriu al individului, ci tradiţiile şi obiceiurile altor oameni sunt cele care călăuzesc comportarea, lipseşte unul dintre principalele ingrediente ale fericirii umane. (*DL* 3.1)

Ce este individualitatea? Acest citat arată că cel puţin o parte a conceptului va implica cerinţa ca agentul să îşi ducă viaţa aşa cum consideră de cuvinţă, şi nu doar pe bazele obiceiului social. Am putea să numim aceasta *autonomie*, deşi acest termen nu este găsit în Mill (vezi capitolul 3[83]). Este clar că Mill se gândeşte la autonomie nu ca la o simplă capacitate umană, a cărei posesie ar completa bunăstarea cuiva, ci ca la un exerciţiu de auto-conducere prin intermediul respectivei capacităţi (în greacă *nomos* înseamnă „conducere", „administrare", iar prefixul *auto* înseamnă „propriu" sau „proprie").

---

83. *Despre individualitate* (n.t.).

Buna conducere este raţională, iar Mill ne permite să formulăm o analogie între ideile sale despre valoarea dezvoltării intelectuale (în capitolul 2[84]) şi ceea ce spune despre autonomie (în capitolul 3). Autonomia, deşi implică spontaneitatea (*DL* 3.2), nu se rezumă doar la atât. Pentru ca autonomia să fie socotită o componentă a individualităţii şi, astfel, a bunăstării, trebuie să fie exercitată în dezvoltarea potenţialităţilor cuiva. Aşa cum o componentă a bunăstării este realizarea reflectivă a credinţei – în mod ideal, a adevăratei credinţe –, tot aşa exerciţiul autonomiei constă în cultivarea şi folosirea capacităţiilor intelectului practic:

> Facultăţile specifice omului – percepţia, judecata, puterea de discernământ, activitatea mentală şi chiar perfecţiunile morale – se exersează numai prin actul alegerii... Facultăţile unui om nu sunt deloc exersate atunci când el face un lucru numai pentru că şi alţii fac la fel, cum nu sunt nici atunci când crede un lucru numai pentru că şi alţii cred la fel. (*DL* 3.3, *cf. DL* 3.4)

Mill nu presupune, într-un mod optimist, că indivizii nu vor face niciodată greşeli, în ciuda afirmaţiilor sale dintr-o altă parte a cărţii despre faptul că fiecare individ cunoaşte ceea ce este cel mai bine pentru el sau ea (de exemplu, *DL* 4.4). El recunoaşte că, într-adevăr, în anumite cazuri este posibil să interferezi pentru a preveni ca o persoană, în exerciţiul capacităţii sale practice, să se vatăme pe sine. Mill se întreabă însă „care va fi valoarea sa ca fiinţă umană? Este într-adevăr important nu numai ce fac oamenii, ci şi ce fel de oameni sunt cei care fac acele lucruri" (*DL* 3.4).

Să avem în vedere şi concepţia lui Mill despre plăcerile superioare, din al doilea capitol al *Utilitarismului*. În *Despre libertate*, el încurajază societatea să permită indivizilor să-şi ia propriile decizii despre cum să-şi trăiască vieţile şi putem să vedem cum această încurajare este întemeiată pe opinia că bunăstarea va fi astfel promovată. Dar în *Utilitarismul* (2.7), Mill admite că mulţi oameni capabili de plăceri superioare trăiesc vieţi care presupun plăceri inferioare. Mill însă susţine că:

> Nu cred că aceia care suferă această schimbare foarte obişnuită aleg în mod voluntar acest fel de plăceri inferioare, preferându-le celor superioare... Capacitatea de a avea sentimente nobile este în toate firile o plantă foarte delicată, uşor de omorât, nu doar de influenţe ostile, ci de simpla dorinţă de subzistenţă; şi în majoritatea persoanelor tinere, aceasta moare cu repeziciune dacă ocupaţia pe care locul lor în viaţă i-a consacrat şi societatea

84. *Despre libertatea gândirii şi a cuvântului* (n.t.).

în care aceasta i-a aruncat nu sunt favorabile pentru a păstra acea înaltă capacitate în exerciţiu.

Cu alte cuvinte, societatea, actuala societate, este blamabilă. Mill sugerează că într-o societate îmbunătăţită, indivizii vor alege plăcerile superioare în faţa celor inferioare.

În general, ideea că planul de viaţă al cuiva este cel mai bun deoarece îi este propriu este destul de verosimilă (*DL* 3.14). Aceasta nu este doar pentru că, *în general*, indivizii îşi cunosc de fapt cel mai bine propriile gusturi şi interese, ci deoarece autonomia în sine este valoroasă. Vă puteţi aduce aminte că a fost unul dintre bunurile din „idealul" meu – capitolul 3.

Aşadar, până acum, am identificat mai multe componente ale individualităţii: desfăşurarea, raţională din punctul de vedere al unui individ, a propriei vieţi – care, întâmplător, permite cuiva să aibă un *caracter* (*DL* 3.5) – în felul în care se dezvoltă cel mai mult potenţialităţile particulare proprii cuiva şi care sunt cel mai mult pe gustul propriilor preferinţe speciale ale cuiva. Dar aceasta nu este întreaga poveste. Până aici, Mill pare să recunoască faptul că individualitatea apare când cineva alege, în mod raţional şi voluntar, viaţa liniştită conformă obiceiului social. Dar tot aşa cum în capitolul 2 din *Despre libertate* Mill încurajează însufleţirea şi vigoarea în sfera intelectuală, în capitolul 3 aflăm că o componentă suplimentară a individualităţii o constituie un caracter *energic*, cu dorinţe şi impulsuri puternice (*DL* 3.5). O parte a individualităţii este „autoafirmarea păgână" (*DL* 3.8) al cărei singur debuşeu erau, în viziunea lui Mill, în Marea Britanie a acelor timpuri, afacerile (*DL* 3.6).

Din nou Mill îşi arată aici influenţele. Ni se aminteşte de importanţa acordată de Aristotel *activităţii* pentru fericire şi de aprecierea făcută de Tocqueville „pasiunilor energice... şi a virtuţilor sălbatice" descoperite în aristocraţiile din care se trag democraţiile moderne (Aristotel c 330 BC: 1098b31-1099a7 ; Tocqueville 1848: 9). Mill se referă explicit la afirmaţia baronului Wilhelm von Humboldt (1767-1835) că există două condiţii necesare pentru ca individualitatea să prospere într-o societate: libertatea şi diversitatea (*DL* 3.2). Aici, prin libertate el înţelege ceea ce Isaiah Berlin numeşte „libertate negativă" ; aceasta este, în acest context, libertatea faţă de coerciţia juridică sau morală a celorlalţi (Berlin 1958). Diversitatea felurilor de viaţă – „experienţe diferite privitoare la modul de a trăi" (*DL* 3.1) – ne va aduce mai aproape de adevărul practic, adică, de adevărul valorii lor, aşa cum diversitatea opiniei ne va permite să avansăm, din punct de vedere intelectual, mai aproape de adevăr (*DL* 3.11).

Într-adevăr, această pluralitate este ceea ce a caracterizat şi ceea ce se afla în spatele succesului trecut al Europei (*DL* 3.18). Dar Mill este atât de deranjat de aparenta conformitate care-l înconjoară, încât el încurajează excentricitatea de dragul ei, ca singurul fel de a zdrobi tirania obiceiului (*DL* 3.13). Mai mult decât atât, cei care îşi exercită individualitatea trăind într-un mod original şi diferit vor „menţine vii" moduri de viaţă care deja există, la fel cum opiniile în contradicţie cu norma păstrează în viaţă opiniile acceptate (*DL* 3.11).

Mill chiar crede că cetăţenii „obişnuiţi" ai democraţiilor trebuie să urmeze acele una sau două persoane de geniu care-şi exercită individualitatea pentru a se ridica deasupra mediocrităţii (*DL* 3.13). Dar el nu susţine dictatura. Acest lucru ar fi auto-ruinător, prin aceea că nu ar permite cetăţenilor să se ridice la nivelul de individualitate de care ei sunt capabili şi, oricum, i-ar corupe pe dictatorii înşişi. Regulile justiţiei constrâng orice persoană, în exerciţiul individualităţii lor, iar aceasta, susţine Mill, nu este o pierdere absolută nici chiar pentru persoana constrânsă, întrucât constrângerea justiţiei va încuraja ea însăşi dezvoltarea sentimentelor morale (*DL* 3.9).

Aşadar, cartea lui Mill este tot atât „despre diversitate", pe cât este despre libertate. Nici una, dacă înţelegem libertatea în sensul ei negativ, nu este valoroasă în sine. Mai degrabă, valoarea lor constă în a crea cadrul pentru a se trăi vieţi în care individualitatea este proeminentă în toate aspectele. Fără individualitate, nu există plăceri superioare. Cel puţin, în acest sens, individualitatea este cea mai înaltă plăcere.

În acest capitol am văzut cum a aplicat Mill principiul său utilitarist la problema limitei ingerinţei sociale în vieţile indiviziilor. Principiile pe care el le recomandă în *Despre libertate*, chiar dacă nu fac nici o referire specială la principiul utilităţii, îşi derivă plauzibilitatea din acel principiu. Principiul libertăţii specifică faptul că ingerinţa este justificată doar pentru a preveni vătămarea celorlalţi şi acest principiu nu numai că elimină justificările paternaliste ale ingerinţei, dar şi asigură baza pentru stabilirea unei arii protejate, care-l priveşte doar pe agent. Principiul libertăţii se sprijină pe individualitate, care are valoare în sine pentru bunăstare, atunci când este instanţiată în vieţile oamenilor, fiind la fel de bine o importantă valoare instrumentală pe măsură ce umanitatea progresează. Acelaşi fel de justificare subîntinde apărarea lui Mill a libertăţii cuvântului: valoarea înţelegerii şi importanţa unei credinţe vii, ambele putând produce bunăstare pentru societate ca întreg. Mill declară că principiul libertăţii este „absolut" (*DL* 1.9), dar am observat că propriile argumente – în ceea ce priveşte

ofensa, sclavia şi prostul gust – demonstrează că el însuşi creează cadrul ca utilitarismul său să tempereze aplicarea principiului. Am sugerat că se poate argumenta că utilitarismul ar fi capabil să susţină o sferă proprie agentului, chiar mai strict delimitată prin drepturi decât cea pe care o susţine Mill. Dar, indiferent de avantajele respectivei sugestii, sper că acest capitol a asigurat în cele din urmă o analiză a versiunii subtile şi puternice a utilitarismului lui Mill şi a aplicării sale la probleme practice presante. În ultimul capitol al cărţii, vom examina o altă problemă pe care Mill a gândit-o ca fiind extrem de importantă şi pe care a abordat-o, de asemenea, din perspectiva sa utilitaristă.

Lectură suplimentară

Despre libertate merită cu prisosinţă să fie studiată atent în întregime. O mare literatură secundară a apărut în jurul acesteia în ultimele decenii. Interpretarea clasic „liberală" a lui Mill este aceea a lui Berlin 1959. O profundă interpretare este aceea a lui Ten 1980. O interpretare „utilitaristă" foarte apropiată de a mea poate fi găsită în Sartorius 1975. O analiză detaliată este aceea a lui Gray 1983, care, de asemenea, include o interesantă discuţie asupra individualităţii. Vezi, de asemenea, Strasser 1984. Articole cu interpretări clasice includ Rees 1960; Friedman 1966; Brown 1972; Wollheim 1973; Riley 1991b; Wolff 1997. Feinberg 1971 şi Dworkin 1972 sunt discuţii clasice despre paternalism. O pereche excelentă despre „Libertatea exprimării" este McCloskey 1970 şi Morno 1970; vezi, de asemenea, McCloskey 1963. Importanţa problemei autodezvoltării la Mill este discutată în Donner 1991. Un eseu interesant ce discută relaţia dintre *Despre libertate* şi metodologia pluralist ştiinţifică este în Feyerabend 1970. Cea mai recentă lucrare în filosofia politică liberală care tratează multe dintre problemele pe care le discută Mill este Raz 1986.

Referinţe bibliografice :[85]

Aristotel. c 330 BC *Etica Nicomahică*, ediţia standard: ed. J. Bywater, Oxford, 1894, ediţia modernă în engleză: T. Irwin, Indianapolis, 1985.
Berlin, 1959.
Brown, 1972.
Donner, 1991.
Dworkin, 1972.
Feinberg, J., 1971, „Legal paternalism", in *Canadian Journal of Philosophy* 1.
Feyerabend, P., 1970, „Against method", in *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* 4.
Friedman, R., 1966, „A new exploration of Mill"s essay *On Liberty*", in *Political Studies* 14.
Gray, J., 1983, *Mill On Liberty: A Defence*, London, 1983.
Hart, H.L.A., 1963, *Law, Liberty, and Morality*, Oxford.
Haworth, A., în curs de apariţie *Freedom of Speech*, London.
McCloskey, H.J., 1963, „Mill"s liberalism", in *Philosphical Quarterly* 13.
***, 1970, „Liberty of expression: its grounds and limits (I)", in *Inquiry* 13.
Monro, D.H., 1970, „Liberty of expression: its grounds and limits (II)", in *Inquiry* 13.
Raz, J., 1986, *The Morality of Freedom*, Oxford.
Rees, J.C., 1960, „A re-reading of Mill *On Liberty*", in *Political Studies* 8.
Riley, J., 1991b, „Individuality, custom, and progress", in *Utilitas* 3.
Sartorius, R., 1975, *Individual Conduct and Social Norms*, Encino, California.
Smith, S.A., 1996, „Future freedom and freedom of contract", in *Modern Law Review* 59.
Strasser, M., 1984, „Mill and the utility of liberty", in *Philosophical Review* 83.
Ten, C.L., 1980, *Mill on liberty*, Oxford.
Tocqueville, A. de, 1884, *Democracy in America*, 12th edition; ed. mod. Tradusă de P. Bradley, ed. A. Ryan, London, 1994 [pentru acestă traducere s-a utilizat ediţia Tocqueville 1995, *Despre Democraţie în America*, Humanitas, Bucureşti, traducere: Claudia Dumitriu - n.coord.]
Wolfenden, 1959, *The Wolfenden Report*, London.
Wolff, J., 1997, „Mill, indecency, and the liberty principle", in *Utilitas* 9.
Wollheim, R., 1973, „John Stuart Mill and the limits of state action", in *Social Research* 40.

85. Conform notei bibliografice de la finalul lucrării lui R. Crisp (n.coord.).

MILL DESPRE LIBERTATE

Anonim

Eseul dlui John Stuart Mill despre libertate este o carte pesimistă asupra unui subiect major. Este un avertisment sincer că individualităţile puternice ale vechilor tipuri de caracter englez sunt în pericolul iminent de a fi sufocate de influenţele politice şi sociale emanate de masele largi. Este o carte care pare să vină mai degrabă din temniţa unui gânditor persecutat, dorind să protesteze pentru ultima dată împotriva tiraniei crescânde a opiniei publice, deşi e conştient că apelul său va fi în van, decât de sub condeiul unui scriitor care a avut probabil mai multă influenţă în formarea principiilor filosofice şi sociale ale englezului cultivat decât orice alt om din generaţia sa. Cu toate că suntem de acord cu dl Mill, cum ar trebui să fie orice politician precaut, cel puţin în ce priveşte cele mai importante concluzii practice la care ajunge când este vorba despre limitele potrivite ale intervenţiei legislative şi graniţele adecvate ale jurisdicţiei acestui tribunal secundar pe care-l numim opinie publică, suntem într-un dezacord fundamental cu ipoteza principală de la care porneşte şi cu principiul pe care-l foloseşte în analiza sa. [...] Dar înainte de a-l urma în filosofia sa politică, trebuie să explicăm de ce credem că greşeşte total în cea mai importantă din ipotezele sale preliminare.

Nu suntem de acord cu dl Mill în ce priveşte adevărul convingerii dureroase care a dat naştere acestui eseu. Nu ne îndoim nici o clipă că „opinia publică" engleză este mult mai inteligibilă şi mai omogenă în zilele noastre decât a fost în orice altă perioadă, că include mult mai puţine tipuri conflictuale de gândire, mult mai puţine tendinţe sociale divergente, mult mai puţine controverse oneste şi hotărâte între poziţii diametral opuse în plan teoretic. Liniile sectariene se estompează, graniţele politice se destramă, chiar şi simpatiile şi antipatiile sociale sunt mai puţin pregnante decât erau ; şi, din acest punct de vedere, suntem cu dragă inimă de acord cu dl Mill că se fac rapid progrese considerabile spre omogenizarea

universală a condiţiilor sociale de viaţă. [...] Dar ce ne arată toate aceste fapte? Dl Mill crede că ele demonstrează un despotism în creştere al maselor sociale şi politice asupra libertăţii morale şi intelectuale a individului. Nouă această concluzie ni se pare foarte pripită şi cu totul nesusţinută de premisele de la care se porneşte. Dacă dl Mill susţine în continuare, cum par să indice numeroase pasaje din lucrările sale mai vechi, că nu există o diferenţă inerentă în alcătuirea originară a minţii umane (că varietatea caracterelor oamenilor se datorează în întregime influenţelor fizice, morale şi sociale la care sunt expuşi), atunci el ar trebui fără îndoială să arate că marea omogenizare a circumstanţelor exterioare pe care o antrenează în mod necesar civilizaţia ar duce în mod natural la o inevitabilă monotonie în caracterul uman. Credem însă că orice monotonie morală care provine exclusiv din omogenizarea condiţiilor sociale nu numai că este inevitabilă, ci şi un rezultat necesar al libertăţii sociale şi politice, şi nu o ameninţare la adresa ei.

Şi care sunt varietăţile de caractere care dispar în procesul de omogenizare socială? Desigur că nu varietăţile individuale (adică cele adecvate dezvoltării naturale a unui caracter individual), ci doar tipurile de clasă (varietăţile datorate grupurilor regionale bine marcate, fazelor extrem de diferenţiate ale diferitelor tradiţii, ocupaţiilor exclusive ale castelor separate, pe scurt, unor organizaţii locale sau sociale) ale căror graniţe foarte clare au fost estompate treptat sau chiar dizolvate de influenţele asimilatoare ale civilizaţiei. Suntem de acord că acest proces s-a desfăşurat foarte rapid în ultimul secol. Dar departe de a gândi, asemenea dlui Mill, că este un proces fatal dezvoltării individualităţilor de caracter, considerăm că acesta nu a micşorat, ci chiar a lărgit sfera libertăţii individuale. Gentilomul de provincie nu se mai află în acel contrast pregnant cu comerciantul sau omul de litere, contrast ce putea fi observat pe timpul lui Sir Robert Walpole; scepticul nu mai constituie o ameninţare morală pentru cleric; iar diversele nuanţe ale opiniei religioase engleze nu mai pot fi cartografiate distinct, ca ţinuturile de pe harta Angliei. Dar ce libertate individuală s-a pierdut prin estomparea acelor grupuri locale şi morale bine definite? Admitem că s-a pierdut din *intensitatea* socială a caracterului. Asocierea exclusivă a oamenilor cu aceleaşi obiceiuri de viaţă şi gândire are fără îndoială tendinţa de a intensifica particularităţile astfel asociate şi de a modela caracterul după acea unică influenţă, excluzându-le pe toate celelalte. Dar această intensificare a unilateralităţii locale, sociale sau religioase este cât se poate de departe de dezvoltarea acelei individualităţi de caracter pentru care dl Mill pledează cu atâta ardoare. Mai degrabă forţa de influenţă a acestor matrice

şi amprente sociale a tins să copleşească toate formele de originalitate individuală care nu erau compatibile cu respectivele matrice sau amprente. Fără îndoială că, dacă există un element remarcabil de caracter într-un individ care aparţine în acelaşi timp unui grup sau unei caste, ne putem aştepta ca acest element să fie canalizat printr-o asemenea asociere într-o energie excesivă. Pe de altă parte, orice element individual de caracter riscă să fie redus la tăcere. De aceea, afirmaţia că există mai puţin loc pentru libertatea individuală din cauză că sunt acum mai puţine varietăţi distincte de tip şi clasă decât în generaţiile anterioare ni se pare o simplă presupunere. Adevărul e la polul opus, în afara cazului în care se presupune că opinia publică omogenizată a unei întregi naţiuni este mai opresivă şi mai iritantă în despotismul său decât opinia sectariană a micilor corpuri locale şi caste sociale.

* * *

Dl Mill poate spune eventual că pericolul tiraniei vine mai degrabă din puterea necontrolată a unui singur corp omogen de „opinie publică" decât din prejudecăţile locale sau din partea sectelor politice adverse care se luptau înainte pentru stăpânire. Dar aceasta depinde în întregime de modul în care este generat acest corp de opinie publică, dacă se naşte, ca în Anglia, din asimilarea reală a unor şcoli de gândire opuse sau, ca în Statele Unite, din triumful concepţiei unei singure clase care, ca o consecinţă a instituţiilor democratice, devine, din nefericire, capabilă să înece prin pură violenţă vocea tuturor şcolilor de gândire mai înalte şi mai cultivate. Când oamenii ajung să gândească tot mai asemănător, pentru simplul fapt că aceleaşi influenţe se extind de la o clasă la alta şi acelaşi set de raţiuni se impun intelectelor moderaţilor din toate clasele, când acesta este modul de formare a „opiniei publice", este evident că acea constrângere exercitată de opinia publică, generată pe o scară socială foarte largă, este mult mai puţin oprimantă decât tipul mai îngust şi mai intens de opinie care penetrează o singură clasă socială sau sectă politică. În Statele Unite, pe de altă parte, nu a existat deloc această asimilare graduală a convingerilor politice diferite ale diverselor clase. Nu cunoaşterea şi influenţele civilizatoare au fost agenţii care să fi determinat dominaţia acelui tip tiranic de gândire, numit „opinie publică". Despotismul opiniei publice din America nu se datorează dispariţiei treptate a tipurilor locale de opinie şi a obişnuinţelor de gândire şi fuziunii naturale a crezurilor politice care rezultă astfel, ci victoriei politice complete pe care un fals sistem constituţional a prilejuit-o celei mai largi şi mai ignorante clase a comunităţii asupra celor ale căror dorinţe şi judecăţi ar fi trebuit să aibă mai multă greutate. O opinie care este, de fapt,

doar o opinie specifică de clasă, căreia i s-a permis în mod accidental să reducă la tăcere toate elementele mai înalte de gândire în loc să le asimileze, nu este o ilustrare corectă a acelei convergenţe de opinii care se datorează în mod evident unui schimb mai liber de concepţii între o clasă şi alta. Şi totuşi, este o opinie publică formată, după cum admite dl Mill, în cel de-al doilea mod, pe care el îl consideră mult mai ameninţător pentru libertatea individuală decât acele forme mai înguste şi mai constrângătoare de opinie de clasă şi decât convingerile care au precedat şi au fost absorbite în această opinie.

[...] Deşi credem că în nici o altă perioadă englezii, în general, nu au fost mai liberi să gândească şi să acţioneze cum consideră ei mai bine în toate problemele importante, fără a fi măcar nevoie să dea socoteală de faptele lor în cercurile sociale de care aparţin, credem, de asemenea, că intensitatea de caracter pierdută în acest proces nu este întotdeauna contrabalansată de un câştig de libertate. Dl Mill s-a pierdut în confuzia inextricabilă dintre puterea sau intensitatea unui tip bine marcat de caracter, încurajat de toate influenţele sociale să se dezvolte predominant în anumite direcţii, şi acea individualitate căreia i se lasă pur şi simplu libertatea de a-şi găsi şi urma propria înclinaţie, poate nu foarte bine definită. Masivitatea şi delimitarea clară a caracterului sunt cu siguranţă mai puţin promovate de sistemul *laissez-faire* pe care-l recomandă dl Mill decât de dominaţia anumitor obiceiuri, motive, constrângeri şi şcoli de gândire tiranice şi parţiale, în atmosfera morală de care sunt înconjuraţi oamenii. Dl Mill are probabil dreptate când se plânge de caracterul acestei epoci, menită să fie „fără nici un caracter marcant" (*Despre libertate*, capitolul 3); dar în ce ne priveşte, în loc s-o asociem cu acest loc comun pretenţios cu care autorul nostru poartă un război atât de îndârjit, o asociem în principal cu cauza exact opusă, dezintegrarea diverselor coduri stricte de opinie şi obiceiuri sociale, care au extins varietatea de tipuri de caracter bine definite în detrimentul individualităţii celor care au fost subiectul influenţei lor. [...]

Susţinând, aşa cum o facem, că dl Mill asociază exact acest nivel de caracter unei cauze aproape la polul opus cauzei reale, nu este surprinzător că suntem într-un şi mai mare dezacord cu el atunci când este vorba de un remediu. Dl Mill nu vede nici un mijloc de a stimula mintea individului să-şi afirme dreptul de a se revolta împotriva dorinţei tiranice a omului mediu ca „toţi oamenii să se asemene" (*ibidem*) cu el. Astfel, el se hotărăşte să convingă omul mediu că, fie în ce priveşte influenţa sa asupra legislaţiei, fie în ce priveşte contribuţia sa la formarea opiniei publice curente, trebuie să reziste constant tentaţiei de a se amesteca în vreun fel pentru a fixa

standarde de moralitate individuală, cu excepţia cazului în care i se ating drepturile sociale. Acesta este obiectul eseului. În prezent, spune dl Mill, purificarea conştiinţei publice nu este nici pe jumătate la fel de importantă ca distrugerea o dată pentru totdeauna a dreptului său de a-şi impune amprenta asupra indivizilor. [...] Este atât de preocupat să asigure dreptul de acţiune liberă pentru individualităţile umane, încât ar interzice „opiniei publice" să-şi exprime orice părere asupra celor mai grave teme supuse discuţiei. Pe scurt, mai degrabă ar mutila opinia publică, pentru a îndepărta obstacolul principal din calea celor cărora le este frică să-şi afirme convingerile individuale în faţa acestui tribunal teribil.

Suntem departe de a nega că puterea opiniei publice este de multe ori un obstacol real şi dureros pentru oameni în îndeplinirea îndatoririi lor. Ea este adesea pripită, ignorantă şi crudă. Uneori îl striveşte pe cel slab şi îl cruţă pe cel puternic şi fără scrupule. Tot timpul „judecă în funcţie de aparenţe, şi nu de judecata morală". Standardul său este convenţional şi totuşi aplicat în mod general cu cea mai mare rigoare acolo unde este, de fapt, inaplicabil. Toate acestea sunt adevărate, dar nu într-o mai mare măsură pentru acea secţiune a opiniei publice care priveşte datoria individuală decât pentru cea referitoare la datoria socială; iar remediul nu constă în propunerea artificială de a ţine departe Guvernul şi Societatea de domeniul pomenit anterior. Totuşi, aceasta este exact poziţia pe care dl Mill o apără în cartea sa. [...] Eseul său este o investigaţie a „naturii şi limitelor puterii care poate fi exercitată legitim de societate asupra individului" (*Despre libertate*, capitolul 1) şi nu se limitează la cercetarea gradului legitim de interferenţă a Statului, ci, presupunând că principiul pe baza căruia societatea poate pretinde să intervină în autoguvernarea individuală este identic ca natură (deşi nu neapărat aplicabil în mod egal în toate cazurile), fapt care autorizează intervenţia legislativă, îşi propune ca scop să stabilească faptul că „singurul motiv pentru care omenirea este autorizată, individual sau colectiv, să intervină în libertatea de acţiune a oricărui individ este autoprotecţia" sau acela de a „împiedica individul să producă vătămări celorlalţi" (*ibidem*).

Înainte de a-l urma pe dl Mill în remarcabila sa expunere şi în apărarea acestui principiu, dorim să atragem atenţia asupra perspectivei noi în care este acesta prezentat prin intermediul concepţiei pe care am încercat s-o stabilim. Am afirmat ca pierderea de putere şi intensitate observabilă în caracterele tipice ale prezentului nu provine, cum afirmă dl Mill, din sclavia faţă de acel loc comun numit Opinie Publică, sclavie în care omul a căzut recent, spune el, ci din dispariţia parţială a acelor organizaţii

religioase, sociale şi politice care au dat înainte un contur mai definit şi o putere de susţinere mai constantă, sub forma unei puternice simpatii de clasă, spiritelor celor formaţi sub influenţa lor. Dar dacă aşa stau lucrurile, [...] atunci ar însemna că efectul unor coduri sociale şi mai stricte, a unor prejudecăţi sectariene şi politice mai înguste decât oricare altele din cele actuale a fost acela de a accentua mai degrabă decât a dizolva acea graniţă, acea specificitate şi intensitate pe care dl Mill le admiră atât de mult şi pe care le numeşte în mod greşit „individualitate". Să presupunem pentru un moment că dl Mill ar fi putut mutila diversele „opinii publice" mai puţin semnificative, mărginite la caste şi clase speciale, care au produs caracterele bine definite ale ultimului secol, aşa cum ar mutila acum opinia publică mai largă şi mai puţin definită a societăţii engleze moderne. Care ar fi fost rezultatul? Nucleul însuşi al oricărei opinii de clasă puternice a fost şi este idealul ei de excelenţă personală, acea piatră de temelie prin care se dovedeşte caracterul tuturor membrilor săi şi prin raportare la care îşi afirmă acordul sau dezacordul. Şi nu numai acest fapt este adevărat, ci şi faptul că în aceste idealuri de excelenţă relative la clasă nici o calitate de caracter nu este atât de profund implicată precum cele definite de dl Mill drept „calităţi auto-referenţiale"[86] (autocontrol, curaj, fermitate, auto-cenzură), care, potrivit autorului nostru, ar trebui limitate la cele mai solitare camere ale imaginaţiei. Mai mult, se admite că asemenea virtuţi pot şi trebuie să intre în chiar esenţa standardelor populare cu privire la caracter şi că nu putem împiedica severitatea condamnării populare a viciilor corespunzătoare, condamnare pe care dl Mill o consideră o violare a principiului libertăţii individuale. Să presupunem, de exemplu, că gentilomul de provincie din ultimul secol a fost determinat, în anticiparea filosofiei dlui Mill, să descurajeze cu severitate toate prejudecăţile sociale tiranice privitoare la aşa-numita excelenţă „personală" a gentilomului de provincie; el ar fi descurajat desigur orice stigmat social referitor la avariţie, meschinărie, laşitate în sporturile de câmp şi aşa mai departe. Dar cum ar fi fost posibil acest lucru fără a distruge în întregime puterea, prospeţimea şi claritatea cu care s-a conturat acest caracter în imaginaţia engleză? [...] De fapt, nimic nu este mai remarcabil în ce priveşte standardele populare engleze de caracter decât o anume stimă gratuită pentru haruri şi excelenţe pur personale şi o profundă repulsie faţă de acele

86. În engleză *self-regarding* ; prof. Adrian Iliescu a tradus termenul prin „care îl afectează doar pe agent" (*Despre libertate*, Humanitas, Bucureşti, 1994). Pentru cursivitatea traducerii am preferat opţiunea „auto-referenţial" (n.t.).

diformităţi care implică o lipsă de auto-respect chiar mai mare decât repulsia pentru cele care implică o lipsă de respect pentru ceilalţi.

[...] Propunerea dlui Mill de a încuraja dezvoltarea individualităţii morale interzicând conştiinţei unei societăţi sau clase orice critică responsabilă a acestei lumi interioare ar avea exact efectul opus celui pe care-l doreşte. Un tip puternic de caracter poate fi rezultatul unei simpatii vii sau al unui dezacord acut cu moralitatea socială pe care o găseşte în jurul său; dar acolo unde conştiinţa socială ignoră practic orice sferă a moralităţii universale, se va întâmpla rareori ca un caracter individual să se ocupe cu intensitate de această problemă. Indiferenţa socială nu duce la vitalitate individuală, ci la indiferenţă individuală. Moralitatea personală, o dată conştientă de faptul că societatea şi-a suspendat judecata, va creşte la fel de lipsită de culoare ca o floare căreia i se refuză lumina. Iar dacă societatea nu-şi suspendă judecata, nu poate decât să-şi afirme aprobarea sau dezaprobarea, să-şi laude eroii şi să-şi stigmatizeze nelegiuiţii. În ciuda autorităţii dlui Mill, credem că, dacă obiectivul său este, după cum afirmă, să încurajeze dezvoltarea acelor tipuri mai îndrăzneţe şi masive de caracter pe care le deplânge ca fiind pe cale de dispariţie, ar fi mai înţelept şi mai practic să-şi aleagă, ca mijloc de a atinge acest obiectiv, purificarea judecăţilor sociale de parţialitatea lor, şi nu să încerce suspendarea lor completă în ce priveşte unele subiecte tabu; să caute să infuzeze în ele o dreptate autentică şi o înţelegere mai profundă în evaluarea principiilor individuale de comportament, şi nu să moralizeze societatea cu privire la faptul că este inacceptabil să exprime orice opinie despre acestea. „Libertatea indiferenţei" este singurul fel de libertate pe care îl poate conferi propunerea dlui Mill; iar aceasta e prea puţin compatibilă cu tăria de caracter masivă şi bine definită pe care doreşte s-o restaureze.

[...] Dl Mill începe prin a refuza, cum trebuie s-o facă un utilitarist, orice recurs la dreptul abstract. „Consider utilitatea", spune el, „ca fiind recursul ultim pentru orice chestiune etică; dar trebuie să fie utilitate în sensul cel mai larg, întemeiată pe interesele permanente ale omului ca fiinţă ce-şi doreşte progresul" (*ibidem*). Iar influenţa acestei teorii este subliniată pe parcursul întregii cărţi. Pentru că, pornind de la ipoteza că nu există nici un standard interior de bine sau rău, nici un standard cu excepţia celui atins prin studiul rezultatelor comportamentului, dl Mill ajunge să împartă acţiunile în două mari categorii: pe de o parte, cele care afectează exclusiv sau în principal agenţii, care sunt în consecinţă dincolo de orice critică externă, din moment ce nimeni nu poate cunoaşte toate consecinţele, în afară de agenţii înşişi şi, pe de altă parte, acţiuni care afectează direct

sau cel puţin în mod necesar interesele celorlalţi, care pot fi clasificate în bune sau rele în funcţie de gradul în care satisfac sau interferează, dacă li se permite, cu pretenţiile celorlalţi.

* * *

Astfel, el clasifică răutatea, cruzimea, invidia, disimularea, nesinceritatea, dorinţa de a domina ca fiind imorale; în acelaşi timp, consideră laşitatea, vanitatea, risipa şi senzualitatea, atâta vreme cât nu prejudiciază drepturile nimănui, ca fiind dincolo de graniţele moralităţii. Caracterul lor rău, continuă el să susţină, este în funcţie de consecinţele lor rele. Noi putem crede că discernem aceste consecinţe, dar ele sunt de fapt trăite doar de mintea agentului; aceasta în timp ce consecinţele primei categorii sunt direct măsurabile prin influenţa dezagreabilă pe care o exercită asupra binelui celorlalţi. În consecinţă, dl Mill este, ca utilitarist, consistent în trasarea distincţiei între greşelile şi delictele care fac rău celorlalţi şi cele care nu rănesc în mod direct decât pe cel care le comite.

Dl Mill este perfect consistent cu sine însuşi, spunem noi; dar ce conştiinţă s-ar putea împăca cu situaţia? Nesinceritatea, spune el, este o imoralitate, minciuna este un viciu care atrage o pedeapsă socială extremă şi frauda este un delict pentru care se plăteşte adecvat printr-o pedeapsă juridică severă, pentru că minciuna şi frauda încalcă drepturile celorlalţi; este o obligaţie faţă de ceilalţi să spui adevărul şi să acţionezi în consecinţă, pentru că aceştia se bizuie pe noi. Dar senzualitatea, dacă nu încalcă drepturile celor din jur, este o „nebunie", o „lipsă de auto-respect", o neglijenţă în ce priveşte „dezvoltarea de sine"; dar, „spre orice înclinaţie" ar fi purtată, „nu reprezintă răutate". Nu ne surprinde această deducţie bazată pe etica utilitaristă; ne surprinde însă că un rezultat atât de minunat nu a provocat îndoiala nici unui gânditor cu privire la justeţea premiselor sale. Adevărul este că dl Mill este indus în eroare de epitetul de „auto-referenţial" pe care-l acordă diverselor înclinaţii şi acţiuni rele, scoţându-le astfel de sub incidenţa criticii sociale. „Prudenţa", „respectul de sine" şi „dezvoltarea de sine", singurele faţă de care cele de mai sus sunt considerate încălcări, nu implică nici un simţ al obligaţiei. Un om îşi poate sacrifica binele personal, se poate mulţumi cu puţin auto-respect sau poate chiar să aibă o noţiune eronată despre cea mai bună direcţie de dezvoltare personală, fără a se simţi câtuşi de puţin vinovat. Nici una din aceste fraze nu descrie nici pe departe originea auto-reproşurilor care însoţesc orice tip de toleranţă nejustificată faţă de sine, morală sau senzuală. Motivul pentru care termenul „auto-referenţial" este atât de înşelător nu este faptul că e

greşit să presupunem că aceste lucruri ne afectează în primul rând pe noi înşine, ci pentru că pare să indice că există o reală distincţie de natură, care nu există de fapt, între condiţiile morale interioare ale acestui tip de înclinaţie sau acţiune rea şi cele ale înclinaţiilor sau acţiunilor care-i afectează mai degrabă pe ceilalţi decât pe noi înşine. Dacă teoria dlui Mill şi în special epitetul de „auto-referenţial" care o reprezintă ar fi fost o reflectare a vreunui sentiment caracteristic orientat către interior, atunci obişnuita toleranţă faţă de sine, manifestată în legătură cu mânia sau invidia, de exemplu, care tind să încalce în mod direct drepturile celorlalţi, ar fi separate printr-o schismă morală în mintea noastră de alte obiceiuri referitoare la toleranţa faţă de sine, morale sau senzuale, care tind să ne afecteze în mod direct doar propria natură. Dar, aşa cum dl Mill ştie de altfel, nu aşa stau lucrurile.

Luarea în considerare a persoanei pe care o poate vătăma o acţiune vinovată este o *arrière pensée*, deloc implicată în sentimentul primar al vinovăţiei. Clasificarea poate fi importantă pentru politician, dar pentru moralist este extrem de superficială. Sentimentul violării dreptului celuilalt există la fel de mult, ba de obicei chiar mai mult, în prima impuritate a gândului, care nu merge mai departe în lumea exterioară, ca şi în prima lovitură pătimaşă sau prima insinuare maliţioasă, care reprezintă în mod clar o toleranţă faţă de sine în detrimentul celorlalţi. Totuşi, oricât de importantă ar fi, în consecinţă, distincţia între ceea ce dl Mill numeşte greşeli „auto-referenţiale" şi ceea ce numeşte imoralităţi care-i afectează pe ceilalţi prin rezultatul lor este pur şi simplu greşit să presupunem că este o distincţie *naturală*, recunoscută de forţa auto-acuzatoare şi auto-punitivă din fiecare. Pentru ambele categorii de rău moral, ghimpele auto-reproşului este în întregime interior şi nu poate fi înlăturat prin demonstraţia că nu a rezultat sau nu e probabil să rezulte nici o *vătămare* adusă societăţii. Şi despre nici una din cele două categorii nu putem spune că zace cu totul înăuntrul nostru, pentru că, lăsând la o parte orice convingeri teologice, în cazul ambelor categorii de vătămări există în noi acelaşi sentiment de încălcare a unui drept profund şi invizibil, drept la care nu putem renunţa ca la dreptul asupra unei proprietăţi oarecare. [...] Clasificarea dlui Mill nu este în nici un sens o clasificare a înclinaţiilor şi acţiunilor greşite în funcţie de natura sau chiar gradul vinovăţiei pe care o conferă oamenilor, nu este în nici un fel o clasificare morală, ci una politică. Suntem aici într-un dezacord direct cu dl Mill pentru că, aşa cum am văzut, el aplică termenul de „imoral" unei clase şi o exclude în întregime pe cealaltă din acest epitet.

Totuşi, în ciuda acestei largi distincţii din teoria noastră etică, e clar că teoria dlui Mill poate fi argumentată, aşa cum o şi face, fără nici o referire logică explicită la crezul său utilitarist. Aceasta deoarece obiectul eseului nu este să discute dimensiunea pedepsei morale asupra individului pe care ar trebui s-o atragă diversele categorii de greşeli, ci doar pedeapsa pe care convenţia socială sau legea politică sunt justificate s-o *aplice*, cu scop punitiv sau restrictiv. Chiar şi pentru cei care consideră că această clasificare, făcută de dl Mill, a greşelilor „auto-referenţiale" şi non-auto-referenţiale este artificială din punct de vedere moral, este o poziţie destul de rezonabilă cea care spune că singurul temei pentru o pedeapsă socială sau politică ar trebui să fie o vătămare adusă societăţii sau statului. Aceasta este poziţia dlui Mill; el neagă dreptul societăţii de a-i intimida intenţionat, chiar şi prin expresia combinată a opiniei morale, pe cei ale căror practici vădesc o mare distanţare a principiului moral faţă de standardul acceptat, atâta vreme cât practicile respective nu încalcă drepturile altei persoane decât cea în culpă. Avem dreptul, spune el, de a ne alege propriul anturaj în funcţie de propriile gusturi şi putem deci evita compania unui om care contravine acestor gusturi; dar nu avem dreptul de a-i aplica o pedeapsă socială sau de a-i determina pe ceilalţi s-o facă, în afara cazului în care acţiunile sale ameninţă drepturile sociale ale celorlalţi.

* * *

Aceasta este, credem noi, substanţa argumentaţiei dlui Mill. În primul rând, vătămarea adusă societăţii este singurul temei legitim pentru o pedeapsă socială sau politică, pentru că orice altă greşeală sau viciu sunt ispăşite şi nu putem cere aplicarea unei pedepsei decât pe baza principiului resentimentului social care este implicat în dreptul la auto-protecţie. În al doilea rând, dacă societatea încalcă această regulă, sunt şanse să o facă în mod greşit; aceasta pentru că societatea este judecătorul propriilor interese, dar judecă în funcţie de atracţii sau prejudecăţi accidentale acele lucruri care nu-i afectează interesele. Individul este cel mai bun judecător al auto-dezvoltării sale şi a-l împovăra cu constrângeri sociale în lucruri care nu afectează societatea este o ameninţare la adresa principiului auto-guvernării libere. Şi, în sfârşit, la argumentul că orice lucru care vătămează viaţa interioară şi puritatea individului se răsfrânge în mod necesar asupra societăţii, dl Mill răspunde că nu neagă acest lucru, dar că principiul autorităţii a avut o perioadă de probă adecvată în educaţia timpurie, unde nimeni nu ar argumenta în favoarea libertăţii absolute, nici măcar în ce priveşte actele „personale"; trebuie însă să existe nişte limite ale

intervenţiei şi, dacă societatea trebuie să intervină în auto-guvernarea adultului doar pe motivul naturii infecţioase a răului moral, atunci nu va exista nici o sferă sigură pentru libertatea individuală.

Trebuie să nu uităm, când discutăm acest argument, că dl Mill îl aplică atât oricărei configuraţii a opiniei sociale care tinde să împiedice sau să facă dureroasă afirmarea libertăţii individuale, cât şi legislaţiei politice. Testul său în ce priveşte această opinie socială pare să fie următorul: orice act a cărui intenţie este să descurajeze erezia socială de acest tip este o persecuţie socială dacă erezia nu ameninţă drepturile nici unei alte persoane decât a ereticilor înşişi. Dezaprobarea individuală se poate manifesta, aşa cum ne manifestăm simţul contrariat; însă dacă încercăm să punem capăt acestor lucruri, dacă facem mai mult decât să ne manifestăm dezaprobarea şi să ne exprimăm propria opinie, atunci când apare o ocazie naturală, suntem vinovaţi de persecuţie socială. Putem dezaproba jocurile de noroc sau adulterul, îi putem chiar pedepsi pe cei care stimulează aceste vicii, pentru că acesta este un act social, care ar putea să încalce drepturile celorlalţi; dar nu putem (nici măcar pe plan social) să-i pedepsim pe cei care le comit în exerciţiul judecăţii lor mature, pentru că răul cade asupra lor înşişi, şi nu asupra societăţii (cu excepţia cazului „contaminării" morale a altora). Putem evita aceste greşeli în ce ne priveşte, dar nu avem dreptul să facem ceva cu intenţia de a descuraja o asemenea viaţă, nimic altceva decât să ne exprimăm temperat opinia individuală şi să ne comportăm în consecinţă. Nu avem dreptul să încercăm să stimulăm cenzura publică împotriva acestor lucruri şi să le aşezăm sub stigmatul societăţii, aşa cum putem face cu un temperament violent sau cu o persoană invidioasă sau necinstită. În cazul din urmă, cu cât este mai mare pedeapsa socială, cu atât mai bine. Societatea trebuie protejată împotriva unor asemenea lucruri. Dar răul produs de „greşelile" care se răsfrâng exclusiv asupra celor care le comit nu trebuie sporit, ci pe cât posibil micşorat, de către spectatorii pasivi; şi, în cele din urmă, s-ar putea nici să nu fie greşeli; nu există judecător mai rău decât o societate ale cărei drepturi nu sunt încălcate de aceste greşeli şi care funcţionează doar pe baza propriilor „simpatii" sau „antipatii" influenţate de prejudecăţi.

Am făcut tot ce am putut pentru a expune poziţia dlui Mill. [...] Totuşi, ne pare că aceasta eşuează lamentabil în chiar stabilirea bazelor unei filosofii politice sănătoase. Nici un element nu este atât de evident absent, de la prima pagină la ultima, ca orice indiciu de simpatie faţă de manifestarea liberă a caracterului naţional sau social în acţiunea sa organică naturală. Eseul dlui Mill priveşte „libertatea" de la început la sfârşit mai

degrabă în semnificaţia sa negativă decât în cea pozitivă. Dar acel sens în care cuvântul „libertate" trezeşte cel mai mare entuziasm de care este capabilă natura umană înseamnă mult mai mult decât simpla absenţă a constrângerilor asupra individului; el implică acea manifestare proaspătă şi neconstrânsă a caracterului naţional, acea plinătate a vieţii sociale şi acea vivacitate a energiei publice, a căror restrângere sau eliminare ar fi cel mai prost rezultat cu putinţă. Dar simpatia faţă de o viaţă socială plină sau faţă de impulsurile populare proaspete este exact elementul care lipseşte cu totul din cartea dlui Mill. Singura libertate pe care o refuză el unei naţiuni este chiar libertatea de a fi o naţiune. Nu are încredere în libertatea socială şi politică. Există o atmosferă deprimată şi pesimistă în această carte atunci când se vorbeşte despre organismele sociale şi politice. Dl Mill crede cu tărie că indivizii trebuie lăsaţi în pace, cu condiţia să nu formeze un întreg cu societatea şi să reacţioneze potrivit principiilor acţiunii individuale. [...] Un agregat de minţi individuale libere, dacă acestea ar fi ţinute departe de configuraţiile sociale naturale prin intermediul unei doctrine rigide ca cea a dlui Mill, nu ar constitui în sensul adevărat sau profund o societate sau o naţiune liberă. Din conţinutul acestui eseu ar rezulta că o naţiune se poate bucura de o libertate veritabilă, fără a exista în ea nici un indiciu de viaţă comună, nici un semn al unei societăţi unite, nici un vestigiu de voinţă naţională. Este ciudat că, deşi dl Mill pune un accent atât de pregnant şi de just pe libertatea gândirii şi expresiei individuale, ignoră în mare parte libertatea la fel de sacră a gândirii şi expresiei sociale şi naţionale şi chiar inventează o regulă cu scopul declarat de a descuraja orice acţiune a societăţii în domenii unde el crede că această acţiune ar fi periculoasă pentru libertatea individului. În Anglia, ar trebui să considerăm simpla absenţă a ingerinţei în opiniile şi acţiunile individuale ca pe un tip sărac de libertate, dacă nu există prevederi adecvate pentru asigurarea manifestării libere a opiniei sociale, un organism adecvat pentru exprimarea acelor gânduri caracteristice care solicită un răspuns de la întreaga naţiune, un instrument potrivit pentru o afirmare promptă a antipatiilor şi simpatiilor Angliei, a speranţelor şi dorinţelor sale. Căci dacă este, cu adevărat, mult mai just să gândeşti şi să concepi persoanele individuale ca membri ai unei societăţii, iar nu societatea ca pe un întreg format din persoane individuale, atunci e sigur că o libertate adevărată are nevoie pentru cele mai profunde forme de gândire şi viaţă socială de o exprimare la fel de caracteristică şi liberă ca şi pentru cele mai profunde forme de gândire şi viaţă individuală.

Dar, spune dl Mill, de ce ar interveni societatea în acţiuni care nu încalcă în nici un fel drepturile celorlalţi? [...] Răspundem că, deşi se

poate admite că acele consecinţe a ceea ce dl Mill numeşte „erori auto-referenţiale" sunt doar individuale, totuşi nici măcar agentul nu-şi judecă propriile acţiuni prin prisma consecinţelor şi, în concluzie, nici societatea al cărei membru este nu poate judeca prin prisma lor. Atât individul, cât şi societatea simt că principiul interior încălcat prin multe din aceste „erori auto-referenţiale" este de o infinit mai mare importanţă în evaluarea relaţiei lor cu caracterul individual şi cu alcătuirea societăţii, decât consecinţele imediate. Distincţia dintre consecinţele „auto-referenţiale" şi consecinţele asupra societăţii nu este în mod obişnuit o distincţie care-i vine natural în minte agentului, ci o distincţie făcută ulterior în numele său de avocaţi abili. Şi dacă nu e o distincţie pe care conştiinţa individuală să o recunoască întotdeauna ca importantă din punct de vedere moral, cu atât mai puţin este o distincţie pe care conştiinţa socială – dacă unei societăţi i se poate permite o conştiinţă – s-o poată recunoaşte. Dl Mill vorbeşte de parcă cei care încalcă legile moralităţii sociale ar putea fi priviţi ca fiind *în afara* corpului social, ca simpli invadatori ai societăţii, iar vina lor ar putea fi evaluată prin gradul de confuzie socială imediată pe care tinde s-o producă asupra celorlalţi. [...] Acesta este un mod de gândire total artificial şi înşelător. Indivizii care refuză în anumite chestiuni autoritatea morală a societăţii în care trăiesc sunt totuşi membri ai acestei societăţi. Actul lor nu este o invadare, ci o rebeliune. Cu alte cuvinte, are o dublă influenţă, una externă şi una internă, pe care actele agresive ale simplilor invadatori nu o au şi ale cărei rezultate direct vătămătoare, deşi cad exclusiv asupra agentului, se răsfrâng şi asupra membrilor unei societăţi ce suferă în întregul său; însă mai important este efectul dezaprobării concrete manifestate de membrii unei societăţi împotriva principiului social care a fost încălcat. Dacă acest principiu este esenţial pentru unitatea sau puritatea socială, e clar că societatea nu poate trata consecinţele rele imediate sau dezaprobarea concretă ca venind dintr-o sursă externă.

Dacă există încălcări ale moralităţii sociale care să fie concepute atât de conştiinţa individuală, cât şi de cea socială ca importante, nu neapărat din cauza rezultatelor lor imediate, cât pentru că anulează acel simţ al sanctităţii inviolabile a vieţii sociale, care este cea mai bună şi mai puternică legătură religioasă a sa, atunci desigur că societatea, dacă ar avea o viaţă interioară, o alcătuire şi o conştiinţă, ar avea chiar un drept mai mare de a se exprima pe sine sub forma unui resentiment sau a unei neplăceri deschise decât în cazul vătămărilor care afectează treburile externe ale altora dintre membrii săi. Dl Mill nu neagă că există vătămări care nu încalcă dreptul unui alt membru al societăţii, dar care au o contribuţie şi mai mare la slăbirea

liantului spiritual care uneşte societatea ca întreg decât multe vătămări care sunt agresiuni directe asupra dreptului celorlalţi. [...] Totuşi, pentru că vătămările din primul tip sunt, în primă instanţă, doar păcate împotriva acelei conştiinţe ascunse (sau mai degrabă împotriva acelei puteri copleşitoare care constituie adevăratul liant spiritual al societăţii), în timp ce ultimul tip de vătămări este vizibil şi în cazul violenţelor nejustificate sau al pretenţiilor lipsite de temei, dl Mill numeşte tiranie expresia organică de repulsie socială faţă de păcatele dintr-o categorie, iar manifestarea socială faţă de păcatele din cealaltă categorie, un resentiment necesar şi justificat. Presupunem că, datorită faptului că dl Mill neagă existenţa oricărui standard moral de acţiune în individ, cu excepţia consecinţelor, are atâtea rezerve faţă de admiterea existenţei unor principii sociale interioare, în afara consecinţelor. În caz contrar, dl Mill ar putea vedea la fel de clar ca noi că pericolul de a reteza rădăcinile spirituale ale purităţii şi unităţii sociale este adevăratul pericol pentru societate şi că este nevoie de un protest şi mai consecvent şi organizat în situaţiile în care nici o persoană nu este interesată în mod special să protesteze decât în cazurile în care cineva este vătămat în mod direct şi în consecinţă îi cheamă pe ceilalţi în ajutor în nume propriu. Libertatea socială (sau libertatea de manifestare a caracterului social) este la fel de sfântă ca şi libertatea individuală şi nu poate exista dacă cele mai profunde principii care alcătuiesc acest caracter sunt suspendate din respect pentru libertatea celor care le încalcă. Cât de mult trebuie obligaţi indivizii, *altfel* decât prin expresia liberă a opiniei sociale, să respecte asemenea legi morale este o altă problemă, care implică o clasă largă de noi consideraţii. Dar a propune ca opinia socială să se supună spontan unor restricţii nenaturale, cu privire la principiile care tind spre însăşi rădăcina vieţii sociale, din deferenţă pentru libertatea individuală, înseamnă a cere societăţii să renunţe la cele mai bune impulsuri ale sale, pentru ca indivizii să şi le poată permite pe cele mai rele.

Nu se va înţelege, sperăm, că negăm faptul că tirania socială – deosebită de acţiunea legislativă – este foarte comună şi periculoasă. Fără îndoială că societatea intervine adesea în sfera privată a libertăţii individuale. Susţinem doar că principiul dlui Mill nu reuşeşte să distingă cele două sfere şi practic refuză societăţii orice viaţă interioară şi caracter; că transformă societatea într-un simplu *arbitru* între indivizi, în loc s-o considere un corp organizat, în cadrul vieţii comune la care participă toţi membrii săi.

Dl Mill consideră societatea un judecător competent al propriilor ei *interese externe*; însă consideră în acelaşi timp că preferinţele şi antipatiile ei morale sunt simple sentimente tiranice, pe care le va impune după bunul

plac asupra oricărei minorităţi nenorocoase aflate sub controlul ei. Fără îndoială că societăţile, ca şi indivizii, sunt predispuse la bigotism. Fără îndoială că majorităţile vor încerca uneori să-şi impună gusturile mai barbare şi bietele opinii comune asupra minorităţilor, în loc să dorească să cunoască şi să încerce un principiu opus celui propriu. Dar care este adevăratul control asupra bigotismului social? În opinia dlui Mill, singura garanţie este oferită de transformarea, prin consimţământul tuturor, a fiecărui spirit individual într-o fortăreaţă inexpugnabilă şi independentă, între zidurile căreia autoritatea socială să nu aibă nici o jurisdicţie, funcţiile celei din urmă fiind strict limitate la arbitrarea problemelor apărute între asemenea stăpâni independenţi şi împiedicând ingerinţele reciproce. Nu negăm că o asemenea retragere totală a datoriei şi moralităţii individuale din cercul problemelor sociale poate să ne asigure împotriva bigotismului; însă cu ce preţ? Cu preţul sacrificării, credem noi, a acelui corp mediator de încredere şi siguranţă socială care leagă împreună individualităţile mai accentuate ale diferitelor minţi, le interpretează şi le face reciproc inteligibile şi utile – cu preţul acelei unităţi de spirit sociale care este singura în stare să facă diverşele înzestrări individuale capabile să profite unele de altele. Se poate spune că eseul dlui Mill este un lung elogiu al individualităţii, al importanţei ei în sine şi al deosebitei ei importanţe pentru societate. Acest lucru îl vom accepta la fel de ferm ca şi dl Mill. Însă individualitatea poate suferi în două feluri: de la o prea mare rigoare sau de la o prea mare laxitate a legăturii sociale – de la dominaţia tiranică a obiceiurilor şi locurilor comune asupra indivizilor sau de la acea paralizie a vieţii sociale care permite modurilor individuale de gândire şi comportament să difere într-o măsură prea mare pentru a se putea influenţa şi ajuta reciproc. Ce face cu adevărat caracterele şi gândirile individuale puternice atât de importante pentru societate, dacă nu forţa lor reală de a dezvolta experienţa morală şi intelectuală a societăţii în general? Şi cum s-ar putea întâmpla acest lucru dacă ele nu ar fi păstrate în mod constant într-o relaţie vie cu societatea în ansamblu prin intermediul autorităţii sociale exercitate asupra lor? Această autoritate morală exercitată de opinia socială, şi numai de ea, este cea care obligă inovatorii să-şi amintească şi, dacă pot, să aprecieze corpul de convingeri sociale difuze, chiar când îl modifică, deviază de la el sau îl dezvoltă. Persoanele cu o individualitate unilaterală se află tot timpul în pericolul de a-şi pierde influenţa lor integrală şi benefică asupra societăţii; de fapt, de a-şi pierde chiar întregul avantaj oferit de însuşirile lor speciale, din lipsa unei simpatii adecvate faţă de societatea pe care doresc s-o influenţeze.

Şi ceea ce este adevărat cu privire la caracteristicile intelectuale este cu mult şi în mod mai uniform adevărat cu privire la caracteristicile morale. Aceia care ignoră cu desăvârşire limitările impuse de codul de moralitate socială în cadrul căruia trăiesc nu vor avea şansa de a-l adânci, lărgi sau eleva. Ereticii în plan moral pot să aducă adesea un mare serviciu lumii, însă numai atunci când simt cu acuitate cum anume se diferenţiază concepţia lor de cea a lumii şi pe baza căror motive se diferenţiază; doar dacă recunosc autoritatea morală a concepţiilor sociale în măsura în care sunt valabile şi le pun în discuţie în măsura în care le-au testat lipsa de valabilitate. Simpla excentricitate neîntemeiată (pe care dl Mill, cu ceva mai puţin din obişnuitul său bun-simţ, o recomandă într-o digresiune specială) are mai mult decât orice altă influenţă, credem noi, efectul de a agrava bigotismul social al masei comune şi de a stârni suspiciune cu privire la orice individualitate autentică. Adevărata individualitate nu se manifestă în nici un caz excentric; ea reprezintă o dezvoltare (unilaterală poate, însă totuşi o dezvoltare) a convingerilor şi însuşirilor ale căror germeni sunt comuni tuturor oamenilor.

Dacă dl Mill ne întreabă acum ce considerăm noi a fi adevăratul mijloc de limitare a acelui bigotism social opresiv care dă atât de des naştere la slăbiciune şi laşitate morală, pe de o parte, şi la excluderi sociale nedrepte, pe de altă parte, ar trebui să-i răspundem că mijlocul de limitare a comportamentului tiranic al societăţii faţă de ceea ce el numeşte erezii „auto-referenţiale" este acelaşi ca şi în cazul tiraniilor sociale similare îndreptate împotriva a ceea ce el admite a fi imoralităţi sociale ce pot fi pedepsite în mod just.

E foarte adevărat că societatea e un judecător imperfect al binelui şi răului. Sunt şanse să fie îmbunătăţită prin îndemnul de a renunţa cu totul la consideraţiile despre bine şi rău, iar în schimb să calculăm tendinţa acţiunilor umane de a produce disturbanţe sociale? Are şanse să fie mai caritabilă şi mai puţin injustă când i se spune că nu mai trebuie să evalueze acţiunea umană după un standard uman practic, că trebuie să facă eforturi pentru a distinge între acţiuni cu consecinţe sociale negative şi acţiuni doar cu consecinţe individuale negative, şi că, în timp ce le ignoră cu totul pe ultimele, ar trebui să aplice legea nescrisă a instinctului social asupra primelor cu toată rigoarea restrictivă pe care o poate aplica?

El crede că numai de societatea ar mărturisi că nu are nici un drept social de a institui vreun standard concret de datorie morală, numai de ar fi convinsă să-şi limiteze criticile la ideea sa abstractă de „persoană socială" şi să-şi afirme absoluta incompetenţă în ceea ce priveşte îndatoririle

„auto-referenţiale" ale vieţii umane – atunci spiritele umane ar începe să se manifeste în mod liber, iar întregul sistem social ar redeveni sănătos. Noi credem, dimpotrivă, că dacă recomandarea dlui Mill ar putea fi pusă cât de cât în aplicare, ceea ce nu e posibil, rezultatul ar fi exact cel opus. Individualitatea vieţii personale ar fi paralizată de către această indiferenţă artificială din partea Societăţii referitoare la chestiunile care o privesc. Moralitatea socială a vieţii sociale ar pierde orice adâncime şi seriozitate prin această separare nefirească de judecăţile mai adânci ale conştiinţei individuale. Moralitatea socială, încercând să judece acţiunile pur şi simplu prin efectele lor asupra drepturilor celorlalţi şi excluzând în mod ostentativ toate standardele naturale ale criticii morale, ar deveni arbitrară, convenţională, formală. În măsura în care şi-a relaxat constrângerea asupra conştiinţei individuale, ar deveni fariseică în grija ei faţă de drepturile celorlalţi. Pretinzând că judecă oamenii doar pe baza acestei formule-test rigide, „Care este rezultatul social net al acţiunii tale?", în loc să îi judece conform vreunei concepţii umane naturale cu privire la bine şi rău, moralitatea socială s-ar îndepărta tot mai mult de principiile naturale ale dreptăţii şi ar înlocui rapid bigotismul moral în judecarea comportamentului individual (de care dl Mill doreşte să o elibereze) cu un bigotism social *doctrinar*.

Dl Mill este foarte conştient de faptul că principala atracţie exercitată de teoria lui socială asupra minţilor comune nu consistă probabil nici pe jumătate în forţa ei inerentă, cât în afinitatea ei logică cu o foarte importantă şi foarte directă aplicare a ei, pe care gândirea engleză a acceptat-o deja fără rezerve, în alte domenii; ne referim la libertatea perfectă a opiniei individuale şi la răul reprezentat de orice excludere socială a ei ca simplă erezie. Prin urmare, în prima parte a eseului său se ocupă de reconsiderarea acestui principiu şi de dezvoltarea sa dincolo de aspectele sale politice deja familiare înspre implicaţiile sale pur sociale. El observă că există încă multă intoleranţă socială cronică ce ar trebui eradicată şi consideră, poate în mod just, teoria sa socială ca fiind bine adaptată pentru a determina o extensie a acestui principiu, pentru a dovedi inadmisibilitatea acelor excluderi sociale pe care le creează încă frecvent erezia religioasă. Dacă societatea nu are nici un alt drept în afară de cel de a se proteja împotriva celor ce încalcă în mod efectiv îndatoririle şi cerinţele sociale, cât este de evident că nu are dreptul să stârnească vreun fel de resentiment social sau să-şi folosească prejudecăţile împotriva unei persoane care doar şi-a folosit propria libertate individuală de gândire pentru a-şi forma propriile convingeri individuale! Şi ce altă teorie socială în afară de cea a auto-protecţiei

ar avea mai multe şanse de a face sfera gândirii individuale inviolabilă într-o măsură atât de mare?

Din păcate însă pentru această teorie socială, dl Mill ar trebui să separe dreptul cuiva de a-şi forma convingeri personale de dreptul de a le *propaga*. El admite cu uşurinţă că cele două drepturi sunt practic inseparabile; cu toate acestea, cele două nu se raportează în acelaşi fel la teoria sa socială. Într-adevăr, atâta vreme cât convingerile formate nu au o implicaţie directă asupra drepturilor acceptate ale celorlalţi (atâta vreme cât sunt religioase sau aparţin doar clasei „auto-referenţiale" de îndatoriri morale), teoria sa ar justifica atât libera lor propagare, cât şi libera lor formare. Însă o dată ce sunt lăsate să aibă o tendinţă revoluţionară în implicaţiile lor asupra vieţii sociale (o dată ce adoptarea lor are consecinţe negative care i-ar afecta în primul rând pe ceilalţi), chiar şi el simte dintr-o dată că teoria socială „auto-protectivă" ar justifica atât guvernarea, cât şi opinia publică în a interveni pentru a pedepsi sau excomunica propagandistul. Dl Mill nu încearcă să rezolve această dificultate. El ştie că guvernarea ar trebui să intervină numai în cazul acţiunilor rele, nu şi în cel al opiniilor primejdioase. El ştie că instinctul social ar trebui să traseze o distincţie clară între acţiuni rele şi acele opinii care doar încurajează şi stârnesc acţiuni rele; însă teoria sa nu admite această distincţie. Dacă sarcina societăţii este „auto-protecţia", ar trebui în mod sigur să descurajeze încă din germene acele concepţii care îi pun existenţa în pericol, şi nu să aştepte până ce riscul a dat naştere unui rău serios.

Dl Mill este obligat să facă o distincţie între opinii astfel exprimate „încât să constituie o instigare efectivă la comiterea unui act negativ" şi opinii abstracte care au aceeaşi tendinţă: „Opinia conform căreia negustorii de grâu îi înfometează pe cei săraci sau că proprietatea privată este hoţie nu trebuie pedepsită când doar circulă în presă; însă poate atrage în mod just o pedeapsă când e parte a unui discurs ţinut în faţa unei mulţimi furioase adunate în faţa casei unui negustor de grâu, sau când este purtată de către aceeaşi mulţime sub forma unei pancarte". (*idem*, capitolul 3).

Suntem în totalitate de acord cu această doctrină; însă, dacă este să fie dusă până la capăt, ce altceva ar implica dacă nu o abandonare totală a propriei teorii a lui Mill şi o acceptare virtuală a concepţiei noastre că, în ultimă instanţă, judecata conştiinţei sociale şi nu vreo formulă tehnică derivată din dreptul cuiva de a se proteja împotriva tulburărilor externe este cea care oferă societăţii justificarea pentru aplicarea pedepselor politice şi sociale şi pentru exprimarea resentimentului social? Căci dacă, aşa cum susţine Mill, societatea este cel mai bun şi singurul judecător potrivit a

ceea ce este împotriva interesului său şi dacă ea este obligată să-l păzească şi să-l protejeze fără să ţină seama de principiile de moralitate individuală implicate, cum altfel poate să considere decât cu totul demnă de laudă încercarea sa de a elimina dintr-o dată (dacă nu prin lege, atunci prin exprimarea unei dezaprobări ferme din partea publicului) toate concepţiile care ar conduce în mod direct la acţiuni subversive? Conform principiului că prevenirea e mai bună decât tratarea, nimeni nu poate nega că a orienta oprobriul social asupra propagării concepţiilor periculoase pentru structura societăţii ar fi o măsură mult mai sigură decât aceea de a-i pedepsi pe cei care le pun în practică. Dacă este susţinută opinia că „negustorii de grâu îi înfometează pe cei săraci" (*ibidem*) şi dacă este posibil ca, prin limitarea uniformă şi, dacă este nevoie, prin excomunicarea susţinătorilor de astfel de opinii subversive, să prevenim cu totul adunarea acelei mulţimi răsculate în faţa uşii negustorului de grâu, cât de blândă ar fi această variantă în raport cu aceea de a lăsa doctrina respectivă să-şi exercite îndelungat influenţa şi de a-i pedepsi apoi susţinătorii! Dl Mill replică, după cum înţelegem noi, că admite această consecinţă; că, strict vorbind, societatea are dreptul de a se apăra împotriva opiniilor revoluţionare, chiar şi abstracte; dar că ea renunţă în mod înţelept la acest drept datorită şansei ce există întotdeauna ca, obişnuindu-se să asculte toate opiniile abstracte, să poată fi uneori condusă la a-şi reconsidera propria concepţie şi să-şi exprime adeziunea la ceea ce considera iniţial în mod eronat drept concepţie subversivă. Pe scurt, societatea, consideră el, se foloseşte bine de riscul de a întârzia pentru o vreme să se protejeze de multe opinii cu adevărat periculoase care pot câştiga teren şi deveni în mod concret ameninţătoare, pentru a se proteja în faţa riscului alternativ şi mai periculos de a trece cu vederea peste adevărul conţinut în unele opinii aparent (însă nu în mod real) periculoase. Totuşi, acest lucru lasă practic la discreţia societăţii să considere într-un caz anume dacă este mai mare riscul concret sau şansa unei noi concepţii. Dreptul la auto-protecţie există neîncetat; iar dacă se renunţă la el este pentru că speranţa în cadrul societăţii este mai mare decât teama. Prin urmare, intoleranţa politică şi socială este cu siguranţă în mod clar admisibilă – conform teoriei că singura datorie a societăţii este să se protejeze – în cazul tuturor concepţiilor care par să ameninţe, conform opiniei majorităţii, cu un pericol social mult mai mare decât posibila concepţie nouă pe care o poate aduce investigarea ei.

Mai mult, teoria dlui Mill nu numai că lasă mult spaţiu pentru intoleranţă socială şi politică, dar în acele cazuri în care admite intoleranţa, o admite în cea mai mare măsură. Să presupunem că societatea e convinsă (datorită

unor experienţe amare, să spunem, cum e cea a Franţei revoluţionare) că rezultă un mult mai mare pericol din extinderea acestei concepţii în orice aspect particular, decât noutatea care ar putea rezulta prin dialog ; în acest caz, ar fi justificată în folosirea celor mai eficiente măsuri sociale pentru a determina dispariţia sa. Aceasta este o slabă „auto-protecţie" care funcţionează doar pe jumătate. Cu cât mai devreme este aplicată lovitura, cu cât stadiul în care erezia socială este distrusă are un caracter mai teoretic, cu cât este mai departe de orice intenţii criminale la momentul respectiv, cu atât mai bine. Departe de a aştepta până ce mulţimea este strânsă în faţa uşii negustorului de grâu, conform autenticului principiu al auto-protecţiei, societatea s-ar ridica împotriva ereticului social atunci când acesta a început prima oară să sugereze că a distruge depozitele de grâu pentru a determina creşterea preţului la grâul rămas este o acţiune egoistă şi lipsită de principii. O dată ce această concepţie a fost lăsată să ia forma unei cerinţe populare (o dată ce diferite scopuri egoiste au fost lăsate să se întrepătrundă cu aceasta) s-ar putea să fie prea târziu. Teoria auto-protecţiei nu numai că ar justifica atunci intoleranţa faţă de ereziile sociale în unele cazuri, dar în cazurile respective ar justifica-o în punctul cel mai îndepărtat de acţiunea concretă ; în timp ce eroarea intelectuală, şi doar ea, este cea de temut.

Considerăm deci că teoria lui Mill nu permite nici pe departe o distincţie clară între opinii şi acţiuni, aşa cum este absolut necesar pentru orice garantare autentică a toleranţei sociale. Să măsurăm Răul după simpla tendinţă de a pune în pericol drepturile acceptate ale celorlalţi, şi nu vom putea trasa o distincţie satisfăcătoare între tendinţele intelectuale şi cele practice care le pun în pericol. Să îl măsurăm, pe de altă parte, după un standard practic, reprezentat de scopul şi circumstanţele făptaşului, şi vom avea cea mai clară distincţie între teorie şi instigare – între o concluzie impersonală a intelectului şi o recomandare practică ce actualizează întreaga semnificaţie a teoriei vătămătoare.

Cum putem atunci să ne apărăm, va întreba dl Mill, împotriva intoleranţei religioase şi sociale care, după cum arată atât de elocvent eseul său, este o otravă fatală pentru societatea engleză ? Dacă susţinem că conştiinţa socială ar trebui să fie la fel de liberă să judece şi să se exprime ca şi conştiinţa individuală, cum am putea să protestăm împotriva acelui bigotism nenorocit care susţine întotdeauna că se exprimă mânat de impulsurile unui pur zel moral şi în mod foarte general este strâns legat de natura morală ? Modul de a convinge societatea că greşeşte nu este cel de a nega că conştiinţa sa are vreun drept de a judeca comportamentul individual, ci de a înfăţişa multele şi importantele complexităţi ale structurii intelectuale

care au împiedicat, şi împiedică, oameni cu o viaţă curată şi o integritate fără pată să accepte aceste credinţe şi să arate, în plus, că unul dintre cele mai mari obstacole întâlnite de ei este excluderea nemiloasă la care societatea, în fariseismul său, îi condamnă. Aceasta ar fi o victorie asupra conştiinţei sociale obţinută prin apelul la conştiinţa socială şi prin urmare, credem noi, ar avea mult mai multe şanse de a fi fermă şi permanentă decât una obţinută doar convingând societatea - ceea ce ar fi greu de făcut - că nu are nici o legătură cu principiile individuale de viaţă şi acţiune, ca atare. Întotdeauna privim cu neîncredere aceste victorii indirecte asupra individului sau a opiniei sociale. Conştiinţa socială, ca şi conştiinţa individuală, nu va îngădui să fie pur şi simplu manipulată; ea îşi ia în ultimă instanţă libertatea de a-şi forma judecăţile, cu privire la drepturile implicate de o anumită problemă în litigiu, pe baza acelor drepturi.

* * *

Dacă Societatea e determinată să simtă că nu trebuie să aibă judecăţi, convingeri, simpatii sau antipatii sociale cu privire la morala şi credinţele individuale - dacă spiritul social trebuie pur şi simplu să se abţină de la orice convingere comună care ar putea să-i târască pe cei slabi o dată cu ea sau să-i intimideze pe cei laşi să se supună - cum am putea să obţinem altceva decât „erezii care mocnesc în cercul îngust al persoanelor educate unde îşi au originea" (*idem*, capitolul 2)? Ce anume face opiniile să „strălucească departe şi intens" şi „să lumineze problemele umanităţii fie cu o lumină autentică, fie cu una înşelătoare" (*ibidem*), dacă nu o convingere profundă din partea conştiinţei sociale că *are* legătură cu acele convingeri, că are o relaţie autentică cu ele fie în forma unei încrederi cordiale, fie în cea a unei respingeri cordiale? Dacă dl Mill ar fi căutat o teorie socială care, dacă ar fi adoptată, să aibă ca efect prelungirea unei stări atât de indezirabile a lucrurilor, nu ar fi putut inventa una mai bine adaptată acestui scop. Credinţa că societatea, ca societate, are o viaţă comună, care poate fi influenţată de acceptarea sau respingerea credinţelor religioase şi morale; această credinţă autentică este cea care favorizează acele lupte curajoase între părţi aflate în conflict, lupte care constituie un semn mult mai bun şi sănătos al vremurilor decât ortodoxiile sau heterodoxiile care mocnesc. Dacă, aşa cum crede dl Mill, societatea nu posedă o asemenea viaţă comună, este imposibil ca afirmarea adevărurilor sau erorilor să poată da naştere în cadrul ei acestor stări elevate de emoţie socială. Dacă opiniile comune trebuie lipsite de orice exprimare activă, de toate semnele

de aprobare sau respingere, de teama că ar putea să-l subjuge pe cel laş sau să-l facă să tacă pe cel timid, este imposibil ca conflictul dintre adevăr şi eroare să fie altceva decât un foc slab purtat mai departe de către luptători individuali. Dl Mill susţine în mod uniform o concepţie ne-socială asupra libertăţii, care corespunde în mod exact stării de lucruri pe care o condamnă atât de elocvent.

MILL ŞI CREŞTINISMUL LIBERAL

Eldon J. Eisenach

Acest capitol relatează cum şi de ce şapte teologi din Oxford, la sfârşitul anilor 1850, s-au folosit de principalele trăsături ale filosofiei morale şi teoriei libertăţii a lui Mill în apărarea creştinismului. Contextul relatării implică şi o problemă care nu a fost niciodată rezolvată adecvat, dar care este esenţială pentru această relatare şi pentru o mai bună înţelegere a lui Mill. Misterul este de ce lucrarea lui Mill, *System of Logic*, şi mai ales a şasea şi ultima carte, „Despre Logica ştiinţelor morale", a fost inclusă în programa de studiu de la Oxford aproape imediat după publicarea ei. Rezolvarea acestei probleme este esenţială, pentru că toţi cei şapte teologi din Oxford invocă mare parte din substanţa şi metoda lui Mill din „Logica ştiinţelor morale" în apărarea creştinismului liberal. Primul şi cel mai evident motiv pentru care includerea lucrării în programă este un mister este că Biserica sacerdotală[87] era în ascensiune la Oxford şi a blocat în mod eficient reforma universităţii şi Bisericii în anii 1840 şi în următoarele două decenii. De ce a permis aceasta includerea lui Mill în programa de studiu? Opoziţia membrilor Bisericii sacerdotale faţă de reformă se întemeia pe apărarea a ceea ce ei considerau că este doctrina creştină şi primatul Bisericii naţionale: orice schimbare ce părea să submineze fie creştinismul, fie Biserica era sortită eşecului. La anumite niveluri, lucrarea *Logica* a lui Mill şi mai ales „Logica ştiinţelor morale" *nu* au fost privite ca o ameninţare nici chiar de Biserica sacerdotală. Pentru a rezolva această parte a problemei trebuie să observăm afinităţile dintre metodele şi învăţăturile din „Logica ştiinţelor morale" şi metodele şi învăţăturile folosite pentru a apăra creştinismul protestant şi Biserica naţională în cunoaşterea şi cultura engleză. Metoda adecvată ştiinţelor sociale, potrivit lui Mill, este metoda deductivă inversă sau „istorică". În contextul istoriei acestor teologi liberali sau

87. Pentru o descriere a diviziunilor din interiorul Bisericii engleze în perioada respectivă, vezi Coneybeare, 1853, pp. 273-342.

„luminaţi", rezolvarea respectivei părţi a problemei cere să vedem în ce mod a putut fi folosită metoda „istorică" a lui Mill pentru a înţelege şi a apăra o perspectivă protestantă asupra teologiei creştine, interpretării biblice şi a Bisericii – incluzând Oxfordul şi învăţământul superior ca părţi integrale ale Bisericii naţionale.

A doua parte a problemei implică relaţia dintre „Logica ştiinţelor morale" a lui Mill – felul său de a înţelege progresul istoric şi al societăţii, psihologia sa morală, critica opiniilor alternative – şi *Despre libertate*. Această parte a problemei este vitală pentru relatare din motive mult mai puţin evidente. Într-un mod întrucâtva supranatural, aceşti teologi oxfordieni au folosit argumentele centrale din *Despre libertate* pentru apărarea creştinismului şi pentru exprimarea speranţei lor în progresul şi puterea învăţăturilor creştine în Anglia. Motivul pentru care aceasta prezintă o problemă este că au făcut respectivul lucru *înainte* să apară *Despre libertate*. Lăsând la o parte posibilitatea ca eseul lui Mill să fi invocat doar locuri comune şi să nu aducă nimic cu adevărat nou, trebuie să arătăm în ce fel aceşti clerici ar fi putut porni de la „Logica ştiinţelor morale" a lui Mill, să adauge propria lor contribuţie protestantă liberală şi să sfârşească anticipând mult *Despre libertate*. Trebuie să presupunem că acest proces de translaţie nu a fost nici superficial, nici tendenţios ; ca profesori la Oxford, mulţi dintre ei predaseră *A System of Logic* a lui Mill timp de peste un deceniu şi notaseră nenumărate lucrări ale studenţilor care tratau principalele teme şi argumente din ea (în Oxfordul secolului al XIX-lea, fiecare profesor preda toate disciplinele din programa de studiu). Mulţi dintre cei care învăţau la Oxford în anii 1840 studiau *Logica* lui Mill. Dacă adăugăm şi faptul că acest grup cuprindea şi unele dintre cele mai instruite şi mai sofisticate minţi ale vremii, trebuie să luăm foarte în serios implicaţiile acestei citiri „anticipative" ale lucrării *Despre libertate* pentru propria noastră înţelegere atât a eseului, cât şi a filosofiei morale şi politice a lui Mill.

Ambele părţi ale problemei sunt abordate prin sublinierea rolului central pe care l-a jucat Coleridge atât în modelarea lucrării „Logica ştiinţelor morale", cât şi la Oxford, în general. Lui Mill i-a furnizat un mod de a înţelege istoria care a transformat felul în care înţelegea utilitarismul în istoria gândirii. La Oxford, Coleridge a schimbat modul în care erau înţelese creştinismul protestant şi Biserica. Acest factor comun care este Coleridge ne impune o interpretare mult mai istoricistă[88] a eseului *Despre*

88. Vezi şi capitolele scrise de Clark W. Bouton şi Richard B. Friedman din Eisenach 1998.

libertate şi a filosofiei morale şi politice a lui Mill în general – poate chiar până la a trage concluzia că, în mâinile lui Mill, utilitarismul însuşi s-a transformat într-o filosofie a istoriei, cuprinzătoare şi puternică, în care libertatea are acum rolul principal.

Începem prin a interpreta filosofia morală şi politică a lui Mill în această perspectivă „coleridgeană". Vom arăta apoi cum această interpretare a făcut posibilă folosirea lui Mill în apărarea creştinismului liberal. După aceasta, ne propunem să reflectăm asupra lucrării *Despre libertate* şi a relaţiei acesteia cu scrierile lui Mill şi cu cele despre religie ale creştinilor liberali, acordând o atenţie specială tensiunilor prezente atât în opera lui Mill, cât şi în creştinismul liberal, tensiuni privind statutul şi rolul religiei în filosofia liberalismului şi în apărarea societăţii şi a culturii liberale.

Mill şi liberalismul interiorităţii

Teoriile lui Mill despre om şi societate, spre deosebire de cele ale lui Bentham şi de teoriile iluministe ale secolului al XVIII-lea în general, sunt caracterizate de două trăsături: istoricismul şi, în lipsa unui termen mai bun, „interioritatea" lor. Aceste două trăsături sunt legate şi amândouă trimit la teologia creştină protestantă din Anglia perioadei respective. „Istoricismul" este o concepţie dialectică despre timp, modelată iniţial după periodizarea biblică în care fiecare „epocă" este considerată în acelaşi timp conţinută în epoca anterioară, dar şi „depăşind-o". Deşi filosofii şi teologii germani sunt cei care au dezvoltat cu cea mai mare claritate această concepţie, în prima jumătate a secolului al XIX-lea, atât ei, cât şi filosofii şi teologii englezi au aplicat metoda unei noi apologetici creştine, una care apără creştinismul nu pe baza crezurilor şi doctrinelor sale prevalente, ci în temeiul spiritului său animator în istoria mai largă a dezvoltării morale a omului şi a progresului intelectual.

Această concepţie despre istorie ca schimbare ce are loc din interiorul propriei sale materii şi a propriilor resurse sugerează un anume tip de interioritate. „Interioritatea", ca idee de bază în opera lui Mill, este folosită pentru prima oară în psihologia sa morală pentru a da seama de puterea autotransformatoare a omului. Spre deosebire de psihologia morală a iluminismului, această interpretare mai romantică a sinelui pune accentul pe modul în care fiecare individ este în mod unic conştient de sine şi deci capabil să aibă experienţe care să devină cruciale în istoria sa. Deşi există

aici (şi în romantism, în general) o paralelă evidentă cu idealul creştin al renaşterii şi autotransformării, pentru scopul nostru elementul mai important al „interiorităţii" este modul în care problemele „naturii" interioare devin centrale în psihologia morală sistematică a lui Mill, punând bazele pentru filosofia sa morală şi politică. Problemele naturii interioare şi ale autotransformării constituie materialul autobiografiei mentale sau spirituale. Problemele naturii sociale şi ale transformării sociale nu sunt subiectul istoriei filosofice. Amândouă trebuie înţelese din interior – adică din perspectiva naturii şi concepţiei despre sine atât a individului, cât şi a societăţii sau „epocii" sale. Cele două puncte de plecare, „istoricismul" şi „interioritatea" sunt, în consecinţă, strâns legate. Cunoaşterea de sine şi cunoaşterea socială sunt compuse din aceleaşi elemente ; autotransformarea şi reforma socială sunt similare ; natura unui om şi natura unei epoci trebuie înţelese în acelaşi mod. Acestea sunt câteva din principiile de bază din „Logica ştiinţelor morale" a lui Mill – cele pe care teologii oxfordieni le-au citit şi predat.

„Oamenii nu au o natură universală" (*CW* 8, 864), declară Mill în „Despre logica ştiinţelor morale" şi nu pot fi înţeleşi decât în contextul societăţilor din care fac parte[89]. Aceste societăţi, în schimb, sunt fiecare produsul celor anterioare. Fiecare societate, ca şi fiecare persoană, are o „natură" a cărei modelare şi dezvoltare urmează *pattern*-uri regulate, dar al căror conţinut depinde de starea anterioară. Pentru a înţelege „epoca" noastră şi deci pe noi înşine, cu scopurile şi posibilităţile noastre, trebuie să o privim în primul rând *ca pe o epocă*, adică istoric. După cum scria Mill în „The Spirit of the Age", eseul prin care-şi declară pentru prima dată independenţa faţă de benthamism,

> Nici un om ale cărui calităţi au fost în principal cele ale unei alte epoci nu a avut vreodată prea multă influenţă asupra epocii sale. Şi cum fiecare

89. Vezi şi lucrarea sa anterioară, „Remarks on Bentham's Philosophy" : „[Bentham] presupune că oamenii sunt toţi la fel în orice perioadă şi orice loc, că au aceleaşi dorinţe şi sunt expuşi la aceleaşi rele, şi dacă nu li se potrivesc aceleaşi instituţii este pentru că în etape mai vechi ale progresului nu aveau înţelepciunea de a decide care instituţii sunt spre binele lor... Se pare că nu i-a trecut niciodată prin cap să privească instituţiile politice într-o lumină superioară, ca principalele mijloace de educaţie socială a unui popor. Dacă ar fi făcut-o, ar fi observat că aceleaşi instituţii nu pot fi potrivite pentru două naţiuni în stadii diferite ale civilizaţiei, aşa cum aceeaşi lecţie nu poate fi predată unor copii de vârste diferite" (*CW* 10, 16).

epocă conţine germenul tuturor epocilor viitoare, aşa cum ghinda conţine viitoarea pădure, cunoaşterea propriei noastre epoci este un izvor de profeţie – singura cheie spre istoria posterităţii; numai prin intermediul prezentului putem influenţa ceea ce va veni (*CW* 22, 229)[90]

Nu există „o vedere din afara oricărei perspective", un punct epistemologic în afara marilor culturi, tradiţii şi idei istorice care constituie conştiinţa noastră individuală şi colectivă. Gândirea efectivă are un orizont care este la rândul lui baza pentru a o critica şi transforma[91]. În eseurile sale pereche despre Bentham şi Coleridge, Mill face comparaţia între deficienţele şi limitările „adevărurilor" anistorice ale lui Bentham şi „înţelesurile" întemeiate istoric pe care reformiştii liberali le puteau învăţa de la Coleridge. Respectul pentru trecut nu este doar începutul înţelepciunii, ci singura sursă de înţelepciune pe care o avem pe tărâmul ideilor speculative. Această înţelepciune se aplică în egală măsură criticii literare şi celei filosofice. Mill a făcut clar acest lucru atunci când l-a dojenit pe tânărul autor al unei cărţi benthamite. A îndrepta logica împotriva presupuselor „erori" ale marilor gânditori ai trecutului nu înseamnă doar „a te considera mai înţelept decât ei", ci şi a distruge orice bază care să te ajute să-i înţelegi şi să le duci mai departe ideile, în şi prin această înţelegere. „Marii oameni şi operele lor" trebuie înţeleşi într-un „spirit reverenţios", căutând „în ele ceea ce putem învăţa de la *ei*". Dacă nu ne întemeiem ideile pe această istorie mai cuprinzătoare, ele vor „reprezenta doar un edificiu de nisip" (*CW* 18, 7).

---

90. Mill aplică această idee într-o scrisoare din 1831 adresată lui John Sterling şi privind compoziţia clerului naţional: „Un infidel care încearcă să slăbească sau să submineze credinţa omenirii în creştinism nu ar trebui, după părerea mea, să facă parte din *clerul* naţional; *nu* din cauză că astfel nu şi-ar face datoria, ci pentru că aceasta este o dovadă pentru mine că înţelege în mod greşit dorinţele şi tendinţele epocii sale, că efectul eforturilor sale va fi probabil să-i facă pe oameni mai răi şi nu mai buni, clătinându-le singurele convingeri ferme şi singurul sentiment al datoriei pe care-l au, fără a avea cea mai mică şansă de a le oferi un substitut care să aibă efectul dorit" (*CW* 12, 76).

91. În „Coleridge", Mill trage concluziile adecvate: „Orice ar crede unele persoane religioase, filosofia va merge înainte şi trebuie să meargă înainte, încercând mereu să înţeleagă tot ce poate fi făcut înţeles, şi orice ar crede unii filosofi, sunt puţine şanse în prezent ca filosofia să ia locul religiei sau ca o filosofie să fie acceptată în afara cazului în care nu numai că este consistentă cu creştinismul, ci chiar vine ca un sprijin colateral. De ce am trata atunci cu dispreţ ideea unei filosofii religioase?" (*CW* 10, 160).

Cunoaşterea politică şi socială detaşată de istoria ideilor şi folosită doar pentru a o distruge sau discredita este marca unui intelect de mâna a doua[92].

Acesta este fundamentul pe care aşază Mill ştiinţele morale, fundament pe care-l numeşte „metoda deductivă inversă sau istorică"[93]. Toate generalizările empirice constituind ramuri separate ale ştiinţelor sociale trebuie să fie confirmate de metoda istorică, cea care „analizează legile de succesiune şi coexistenţă a marilor fapte ce constituie starea unei societăţi şi civilizaţii la un moment dat" (*CW* 8, 908). Această analiză fundamentală şi ştiinţa generală a societăţii care rezultă sunt cele care leagă istoricismul lui Mill de ceea ce numesc eu „interioritatea" lui Mill. Cauzele pentru care „marile fapte" coexistă şi se succedă în orice societate sunt aceleaşi care „determină natura unui popor sau a unei epoci" :

> Dovezile istorice şi cele care ţin de natura umană se combină, printr-un exemplu izbitor de compromis, pentru a arăta că există deci un element social predominant şi care deţine supremaţia între agenţii dezvoltării sociale. Acesta este statutul facultăţilor speculative ale oamenilor, incluzând natura credinţelor, la care au ajuns prin diverse mijloace, despre ei şi despre lumea care-i înconjoară. (*CW* 8, 926)

Compromisul afirmat de Mill este cel între mişcarea istoriei şi „legile minţii" – adică „atunci când o stare a minţii este produsă de o altă stare a minţii" (*CW* 8, 849)[94]. Tocmai datorită capacităţii umane de reflexivitate şi conştiinţă de sine, sunt oamenii în stare să-şi exercite „puterea asupra propriei naturi" (*CW* 8, 861). Acest sentiment de „a fi capabil să-ţi modifici propria natură" este sursa interioară atât a puterii, cât şi a ceea ce Mill numeşte „conştiinţa noastră a libertăţii" (*CW* 8, 861). Libertatea cuiva de

---

92. Mill devine şi mai brutal. „Omul cu un intelect superior" priveşte dincolo de „incorectitudinea de suprafaţă" pentru „a-şi lămuri gândurile celorlalţi". Logicianul, în schimb, este un fel de dogmatic sceptic, care foloseşte logica „nu pentru a-i ajuta pe ceilalţi, ci pentru a evita să i se ceară să-i asculte. El crede că nu merită să examineze ceea ce are de spus o persoană decât în cazul în care acest lucru nu-i cere nici un efort" (*CW* 8, 6-7).
93. Această metodă este definită şi apărată în opoziţie cu trei moduri anistorice de cunoaştere, şi anume cel chimic sau experimental, cel geometric sau abstract şi cel fizic sau concret-deductiv (*CW* 8, 879-910).
94. O „lege a trupului" este atunci când „o stare a minţii este produsă direct de o stare a trupului" (*CW* 8, 850). Prima lege aparţine ştiinţelor morale, iar a doua ştiinţelor fizice. Vezi şi *CW* 8, 938, despre constrângerile istorice asupra legilor minţii, şi Hollis, 1972.

a-şi modifica natura este în acelaşi timp puterea de a-şi schimba societatea şi astfel de a modela istoria şi destinul omului.

Critica benthamismului formulată de Mill începe tocmai cu problema interiorităţii. Teoria psihologică a lui Bentham nu ia în considerare „aproape jumătate din numărul de dispoziţii mentale de care sunt capabili oamenii, inclusiv toate acelea al căror obiect direct sunt stările propriei minţi" (*CW* 10, 98), sprijinind astfel o filosofie morală adecvată doar intereselor materiale ale societăţii. O filosofie morală construită pe această psihologie limitată ar putea în cel mai bun caz să arate „mijloacele prin care pot fi protejate interesele materiale ale societăţii, oricare ar fi dispoziţia mentală naţională" (*CW* 10, 99). Coleridge, pe de altă parte, încerca să protejeze integritatea şi coerenţa spiritului naţional. El căuta să „păstreze valorile şi să apere comorile... şi astfel să lege prezentul de trecut... şi prezentul de viitor" (*CW* 10, 99). Pentru un individ, acest tip de memorie stimulează şi confirmă capacitatea unei persoane de a dori, „pentru binele său, convergenţa propriei naturi cu standardele sale de excelenţă, fără speranţa de un bine sau teama de un rău venite din alte surse decât conştiinţa sa interioară" (*CW* 10, 95). Naţiunii îi revin raţiunea şi perspectiva critică necesare pentru a-şi elibera cetăţenii din capcana sistemelor de interese şi putere dominante.

Contrastul între extern/material şi intern/spiritual se regăseşte în toate scrierile lui Mill. Eseul „Civilization", analiza timpurie a lui Mill asupra crizei de autoritate din Marea Britanie, începea cu comparaţia între puterea internă şi cea externă - între „minte" şi „proprietate" (*CW* 18, 121). Folosind în mare măsură aceeaşi analiză din „The Spirit of the Age", Mill compară prezentul cu epocile anterioare, când proprietatea şi inteligenţa erau în aceleaşi mâini. Astăzi, cei de la conducerea instituţiilor externe de putere - incluzând Biserica şi universităţile - nu mai posedă autoritate morală, spirituală sau intelectuală. Această scindare între deţinătorii puterii externe şi păstrătorii autorităţii intelectuale este sursa crizei politice şi morale a Marii Britanii[95].

Baza psihologică a acestei distincţii se poate regăsi în *Autobiography* a lui Mill, în care acesta îşi aminteşte „crizele din istoria sa mentală". Prin „îndopare" externă şi un sistem de recompense şi pedepse în tinereţea sa,

95. Vezi şi recenzia asupra lucrării lui Sidgwick, „Discourse", unde Mill subliniază două consecinţe ale acţiunilor, consecinţe semnificative din punct de vedere moral şi care trebuie luate în considerare: „consecinţele asupra intereselor externe ale părţilor implicate (inclusiv ale agentului însuşi) şi consecinţele asupra caracterelor respectivelor persoane..." (*CW* 10, 56).

Mill spune că a fost învăţat să preţuiască anumite reforme politice şi sociale. Dar puterea acestor valori s-a dovedit mică atunci când a fost pusă în balanţă cu sentimentele sale intime. „Să presupunem că ne-am realizat toate obiectivele în viaţă... ne-ar aduce asta o mare bucurie şi fericire?" Răspunsul este negativ: „întreaga temelie pe care era construită viaţa mea s-a prăbuşit" (*CW* 1, 139).

În cazul lui Mill, diferenţa nu este între faptele şi obiectivele exterioare, pe de o parte, şi sentimentele interioare, pe de altă parte – în fond, valorile reformatoare ale epocii lui Mill erau valori „interioare". Pentru Mill problema era cum şi când ajunge o persoană să fie convinsă de o idee şi în ce fel aceasta afectează puterea ideii respective în modelarea caracterului unei persoane. El descrie în ce fel instruirea sa timpurie l-a predispus „extern" să accepte valorile reformatoare benthamite, dar şi cum a ajuns „interior" să cultive alte feluri de sentimente, care au devalorizat aceste valori. Diferenţa este între impunerea ideilor (în contextul unei structuri externalizate de recompense şi pedepse) şi ideile modelate mai „liber" prin reflexivitate. În acest sens, rememorarea educaţiei timpurii a lui Mill ilustrează mai degrabă „legile trupului" decât „legile minţii" şi constituie un fel de dovadă că libertatea constă în dominarea legilor minţii.

Această interpretare impune ca metoda istorică însăşi să fie o cunoaştere a „interiorităţii" – a ideilor, opiniilor şi sentimentelor care nu sunt în ultimă instanţă determinate de forţe externe materiale şi care nu sunt constrânse de logica diverselor ştiinţe morale. Pe scurt, ceea ce Mill numea „marile fapte" – istoricismul său – înseamnă cunoaşterea ideilor interioare care constituie „spiritul" unei epoci. În acest sens, metoda deductivă inversă sau istorică a lui Mill este o versiune macrocosmică a unei psihologii autentice: ambele cer o înţelegere a conştiinţei de sine şi a proceselor de reflexivitate de către subiectul studiat. Şi acesta este motivul pentru care teoria societăţii şi istoriei a lui Mill – ştiinţa sa morală – se întemeiază pe un fel de *Geistesgeschichte*, o istorie a ideilor:

> Politeismul, iudaismul, creştinismul, protestantismul, filosofia critică a Europei moderne şi ştiinţa sa pozitivă – fiecare din acestea a fost agentul primar care a transformat societatea într-o anume perioadă, în timp ce societatea a fost doar un instrument secundar în transformarea lor, fiecare din ele... emanând în primul rând nu din viaţa practică [materială] a perioadei, ci din starea anterioară a credinţelor şi gândirii. (*CW* 8, 926-927)

O interpretare din perspectiva iluminismului secolului al XVIII-lea este în acelaşi timp şi tentantă, şi plauzibilă: progresul înseamnă „secularizare";

ştiinţa înlocuieşte religia ; preoţii devin miniştri, specialişti în ştiinţe sociale şi filosofi umanişti ; principiile din *Despre libertate* au fost dintotdeauna adevărate filosofic, dar ar putea deveni adevărate în istorie doar distrugând credinţele tradiţionale care stăteau în calea realizării lor.

Există însă şi o interpretare contra-iluministă sau „romantică", mai în acord cu istoricismul lui Mill şi cu analiza sa asupra crizei de credinţă şi de autoritate, despre care a scris aşa de mult. Mill afirmă că trăsăturile distinctive ale gândirii secolului al XVIII-lea – în special „filosofia critică" şi pretenţiile ştiinţelor morale bazate pe această filosofie – conţineau caracteristici distructive atât pentru libertatea umană, cât şi pentru progres. Aceste trăsături sprijineau credinţe şi practici care distrugeau resursele necesare pentru cultivarea naturii şi educarea sentimentelor. Această distrugere sau devalorizare a „interiorităţii" a spulberat atât sentimentul trecutului, cât şi raţiunile puternice pentru construirea unui viitor mai bun.

În această interpretare, lucrarea „Logica ştiinţelor morale" a lui Mill este o încercare de a recupera aspectele uitate ale istoriei spirituale şi mentale a omului şi de a restaura elemente din această istorie în metodele şi structura ştiinţelor morale şi în final chiar în propria concepţie despre sine a Angliei. Cea mai evidentă sursă a acestei interpretări este critica făcută de Mill lui Bentham, unde vorbeşte de „extravaganţa noilor opinii" în Franţa şi „corupţia celor vechi" în Anglia, pentru a explica limitările şi slăbiciunile benthamismului. Filosofia iluministă de pe continent era aproape în întregime negativă şi distructivă :

> În ceasul lor din urmă, superstiţia, intrigile clericale, greşeala şi prejudecăţile de orice fel urmau să fie anihilate... şi nu s-au gândit nici un moment că, o dată înfăptuit acest lucru, toate virtuţile şi calităţile omenirii ar putea face altceva decât să înflorească sau că o dată extrase rădăcinile otrăvitoare, pământul ar putea avea nevoie să fie arat din nou. (*CW* 10, 131-132)

Acesta este momentul în care Mill a introdus „principiile de uniune socială" ale lui Coleridge (*CW* 10, 137) neluate în considerare de filosofia continentală : un sistem de educaţie inculcând o disciplină restrictivă ; obiective permanente şi necontestate de supunere şi loialitate ; şi surse de coeziune morală sub forma bunăvoinţei, uniunii sau a interesului comun. Ceea ce au neglijat sau uitat *filosofii* au încercat să recupereze cei care nu erau de acord cu învăţăturile lor. Şi, adaugă el, pentru că mulţi dintre ei nici nu erau creştini şi nici nu recunoşteau valoarea istorică a creştinismului, „au socotit cultura omului interior ca fiind problema problemelor"

(*CW* 10, 140). A restaura conştiinţa istorică însemna a recâştiga resursele interioare pentru cultivarea naturii, necesară progresului exterior, în toate formele sale: morale, culturale, politice şi materiale.

Critica pe care o aduce Mill iluminismului de pe continent îşi are sursa în critica sa privind Anglia secolului al XVIII-lea şi originile filosofice ale benthamismului. Diferenţa este că Anglia a devenit „iluministă" mai mult prin forţa lucrurilor decât prin intenţia sa, mai degrabă printr-un eşec decât ca o expresie de energie şi voinţă. Luptele şi tulburările secolului al XVII-lea au lăsat în urmă o Anglie confuză, cinică şi extenuată. Viaţa intelectuală a secolului al XVIII-lea pare în consecinţă „paralizată de incapacitatea de a produce un sentiment profund sau puternic, ...iar filosofia a căzut în mâinile unor oameni cu o natură prozaică seacă, (adecvată) unei epoci lipsite de seriozitate... [o epocă] a compromisurilor şi semiconvingerilor" (*CW* 10, 142). Expresia politică a acestei pierderi spirituale a fost retragerea în materialism şi într-un individualism egoist, considerarea guvernământului ca un rău necesar şi a datoriei sociale ca un dictat al prudenţei. Atât liberalii, cât şi conservatorii au sprijinit instituţiile de guvernământ existente, dar nici unul din partide nu a fost interesat de *„scopurile* instituţiilor existente" (*CW* 10, 142).

Analiza lui Mill asupra efectelor filosofiei iluministe ia o turnură neaşteptată atunci când tratează statutul teologiei în Anglia. S-ar putea crede că persistenţa unor instituţii şi tradiţii religioase puternice în Anglia secolului al XVIII-lea a furnizat o sursă alternativă de interioritate de care filosofia sa era lipsită. Totuşi, potrivit lui Mill, nu aşa stau lucrurile. Sistemul compromisului, atât de evident în politică şi în gândirea politică, este evident şi în religie, şi în teologie. Spre deosebire de continent, atacurile la adresa credinţelor şi practicilor religioase în Anglia „făcute... din exterior" au beneficiat de puţine încurajări şi de încă şi mai puţin succes. Dar acest fapt nu a privat ideile iluministe din Anglia de puterea lor ultimă. Filosofia perioadei „s-a făcut simţită eficient într-un alt mod; şi-a croit drum în religie" şi astfel a alterat-o şi a devalorizat-o. Prin distrugerea certitudinilor interioare ale creştinismului, bazate pe intuiţie şi un sens moral înnăscut (de exemplu, de către Locke), creştinismul în Anglia a fost redus la „mărturii" în formele externalizate ale logicii şi dovezilor. Reducerea în consecinţă a religiei la ceea ce Coleridge numea bibliolatrie „a paralizat efortul bine intenţionat de a împăca creştinismul, ca proiect consistent, cu experienţele şi capacitatea de înţelegere umană" (*CW* 10, 144-145). Astfel devalorizată şi slăbită, religia a căzut pradă superficialităţii psihologice şi morale a filosofiei morale dominante.

Refuzându-i-se avantajele distincte atât ale ideilor vechi, cât şi ale celor noi, Angliei i s-au refuzat până de curând şi avantajele oricărei gândiri speculative puternice. Fără a intra aici într-o analiză mai cuprinzătoare asupra lui „Bentham" sau „Coleridge", este clar că, pentru Mill, amândoi reprezintă tentative de a reimpune puterea unor filosofii coerente. În cazul lui Bentham totuşi, eşecul era predestinat, pentru că Bentham a dus la concluzia sa logică psihologia morală inadecvată a filosofiei britanice a secolului al XVIII-lea. Bentham este întruchiparea insuficienţei gândirii britanice din trecutul recent. Utilitarismul său este un sistem de gândire coerent logic, riguros ştiinţific, dar radical incomplet. Coleridge, încercând să regenereze pe o bază istorică nouă trecutul religios şi filosofic pre-iluminist, are resurse puternice pentru a modela caracterul şi cultura engleze. În acest sens, el reprezintă atât o reacţiune-restauraţie, cât şi o viitoare direcţie de reformă[96].

O indicaţie interesantă filosofic a istoricismului şi interiorităţii lui Mill poate fi găsită într-o porţiune în mare parte necitită din *A System of Logic*. Cartea a VI-a („Of Operations Subsidiary to Induction") conţine o secţiune care constituie baza pentru „Logica ştiinţelor morale" (cartea a VI-a). Intitulată „Of the Requisites of a Philosophical Language", această secţiune deplânge faptul că filosofii, în încercarea lor de a da unui termen un înţeles fix, lasă adesea la o parte conotaţii „pe care cuvântul le purta înainte, chiar dacă într-o manieră întrucâtva indistinctă". Astfel, limbajul pierde una din cele mai importante proprietăţi ale sale, „cea de a fi păstrătorul unei experienţe trecute; cel care păstrează în viaţă toate aceste gânduri şi observaţii ale epocilor anterioare, care pot fi străine de tendinţele timpului trecător" (*CW* 8, 679-680). Viaţa cotidiană şi puterea intereselor şi pasiunilor prezente conspiră şi ele în a menţine limbajul tributar acelor idei „cu care asocierea este imediată şi cea mai puternică sau cel mai bine actualizată de întâmplările vieţii: restul rămâne pierdut; în afara cazului în care mintea, adesea stăruind conştient asupra lor, păstrează şi celelalte asocieri" (*CW* 8, 680-681). Astfel, „în fiecare epocă, o anume parte din cunoaşterea noastră

96. „Dl Bentham nu pare să fi pătruns foarte adânc temeiurile metafizice ale doctrinei [sale]; el pare să fi abordat aceste temeiuri după exemplul metafizicienilor care l-au precedat" (*CW* 10, 5). Coleridge, deşi „anticipat în tot ce este esenţial în doctrina sa de marii germani..., este pentru englezi tipul şi principala sursă a acestei doctrine [şi] creatorul... formei în care a apărut la noi...". Originalitatea şi potenţiala sa putere pentru Anglia sunt de aşa natură încât „încă nu s-a ivit o clasă de gânditori care să-l judece" (*CW* 10, 121).

recunoscută şi tradiţională... cade pradă somnului, ca să spunem aşa, şi se şterge din memorie". Din fericire totuşi, argumentele, naraţiunile, propoziţiile şi formulele din scrierile trecute conţin aceste conotaţii pierdute. Recuperarea motivelor pentru care aceste scrieri aveau sens şi putere în trecut este începutul procesului de recâştigare a înţelesurilor pierdute ale termenilor. Interioritatea şi istoricismul lui Mill pătrund şi domeniul limbajului. Aceasta este puterea pe care metoda istorică o dă filosofiei; face posibil un limbaj filosofic deopotrivă clar şi comprehensiv (*CW* 8, 685).

Pentru Mill deci, progresul moral şi intelectual nu se realizează prin inovaţia care distruge trecutul. Progresul se realizează mai degrabă dialectic, ca să spunem aşa, prin „oscilaţia perpetuă a adevărurilor spirituale... Sensul lor este aproape întotdeauna pe cale de a se pierde sau de a fi recuperat". Recuperarea este apanajul minţilor imaginative şi pentru că „asemenea minţi individuale pot fi găsite întotdeauna, ... sensul pierdut, readus de ele la viaţă, îşi face din nou drum încetul cu încetul în mintea colectivă" (*CW* 8, 682). Aici totuşi, Mill avertizează asupra lipsei de sens care duce la o potenţială criză de credinţă. Se poate întâmpla ca procesul de pierdere şi recuperare – condiţia însăşi a progresului mental şi moral – să se oprească şi limbajul să-şi piardă puterea de a transmite spirit şi înţeles.

> Se întâmplă câteodată ca... atunci când cuvintele şi-au pierdut o parte din sens... să apară persoane a căror idee principală şi favorită este importanţa concepţiilor clare şi a gândirii precise şi necesitatea, în consecinţă, a unui limbaj bine precizat... [Ei] fixează numele cu care conotează... atunci când transmite cantitatea cea mai mică de înţeles; şi creează practica de a-l folosi, consistent şi uniform, doar cu acea conotaţie. (*CW* 8, 683)

Astfel dezbrăcate de istoria lor bogată, dar dându-li-se precizie şi plauzibilitate contemporană, aceste cuvinte devin chiar mai puternice, dobândind „o dimensiune a conotaţiei mult peste cea pe care o aveau înainte". Acest proces nu doar distruge sensurile trecute ale cuvintelor, ci discreditează înseşi formulele şi propoziţiile în care existau aceste sensuri anterioare. „Concepţiile superficiale şi acţiunile pripite ale simplilor logicieni" produc astfel o cultură intelectuală în care „vechile formule sunt tratate ca prejudecăţi, ...[şi] nu mai sunt tratate cu respect în mintea colectivă" (*CW* 8, 683). Ca pentru a sublinia această critică implicită a lui Bentham şi a filosofiei secolului al XVIII-lea pe care o reprezintă acesta, Mill concluzionează elogiind contribuţia „şcolii Coleridge" în recunoaşterea adevărului că toate ideile, ca şi toate limbajele, fac parte dintr-o tradiţie neîntreruptă, „depozitara unui corp de experienţă acumulat, la care

au contribuit toate epocile anterioare, şi care este moştenirea celor ce vor veni". Nu numai că „nu avem nici un drept să nu transmitem posterităţii" această moştenire, ci avem datoria, când încercăm să clarificăm şi să îmbunătăţim un anume concept, să cunoaştem „istoria acelui cuvânt anume şi a opiniilor pe care le-a exprimat în diverse etape ale evoluţiei sale" (*CW* 8, 685).

Ceea ce s-a întâmplat cu cuvintele este similar cu ce s-a întâmplat cu psihologia morală: ambele au fost, într-un mod sau altul, private de profunzime şi de un loc într-o istorie care să transmită înţeles şi scop. Restaurarea unei psihologii morale autentice cere şi o restaurare a limbajului, iar amândouă impun relaţia cu istoria mai largă a celor mai importante idei ale omenirii. Pentru Coleridge, era nevoie de o re-aliere a filosofiei şi creştinismului. Pentru Mill, este nevoie de o istorie a ideilor concepută dintr-un punct de vedere mai spiritual.

Discuţia lui Mill despre limbaj şi încercarea sa de a reconstitui fundamentele ştiinţelor morale sunt amândouă răspunsuri la „criza de credinţă"[97] victoriană. Criza lui Mill provine din respingerea benthamismului. Totuşi, pentru majoritatea celor care l-au citit şi urmat pe Mill, criza de credinţă venea din creştinismul protestant. Evanghelismul se înăsprise într-o hermeneutică biblică, ce punea accentul pe mărturii şi dovezi. Aceste justificări se întemeiau însă pe un fundament filosofic din ce în ce mai discreditat. Mişcarea oxfordiană din anii 1820 s-a autodistrus prin convertirea la Biserica romano-catolică sau prin ritualismul de dragul ritualismului. Coleridge a schimbat termenii dezbaterii teologice, iar Mill a dus această schimbare direct în filosofie. Prin Coleridge, teologii luminaţi au respins atât întoarcerea la tradiţie şi ritual cerută de Biserica sacerdotală, cât şi accentul unic pus pe biblicism de către Biserica evanghelistă. Prin Coleridge şi prin *System of Logic* a lui Mill, aceşti liberali oxfordieni au încercat să repună în relaţie filosofia şi teologia şi să restaureze primatul intelectual al Oxfordului şi al Bisericii în cultura britanică.

97. Pentru cea mai bună analiză a diverselor sensuri ale acestei „crize de credinţă", vezi articolele scrise de Lightman, Moore, Turner, Von Arx şi Ward în Helmstadter şi Lightman, 1990.

„Şapte împotriva lui Hristos"

Lucrarea *System of Logic* a lui Mill a fost publicată în 1843 şi aproape imediat integrată în programa de studiu de la Oxford şi Cambridge, universităţi încă dominate de Biserica anglicană şi ai căror profesori şi studenţi erau în mare parte profund creştini[98]. În 1860, a apărut o carte de eseuri despre creştinism scrisă în 1858-1859 de şapte teologi, toţi cu relaţii la Oxford. Relaţiile exterioare ale acestora cu Mill şi cercul său erau diverse şi stânse. Cinci dintre eseişti erau la Oxford când scrierile teologice ale lui Paley şi Butler erau în declin, iar scrierile lui Mill erau în ascensiune. Mark Pattison, rector al Lincoln College şi iniţiatorul lui *Essays and Reviews* (Francis, 1974, 797-811), era unul din primii adepţi ai mişcării oxfordiene, dar a devenit un cititor şi admirator al lui Mill. Editorul lui *Essays and Reviews* era John W. Parker & Son, editorul a două lucrări ale lui Mill, *Dissertations and Discussions* (1859) şi *Despre libertate* (1859), ca şi al multor altor scriitori „radicali", şi al revistei *Fraser's Magazine*[99]. Eseiştii Pattison şi Benjamin Jowett erau doi dintre cei trei examinatori ai lui Frederic Harrison la Oxford[100]. Doi dintre eseişti, reverendul Rowland

98. Prin 1860, *System of Logic* se găsea la cea de-a patra ediţie. Despre acceptarea lucrării în programa de studiu, vezi Packe, 1954, 271-272; Letwin, 1965, 272; Harvie, 1976, 38-44, 65. Oxford a adoptat-o imediat, iar Cambridge curând după aceea. Lucrarea a rămas în programa de studiu timp de peste un secol. John Sterling, un discipol al lui Coleridge, a declarat-o „principalul nostru monument speculativ al acestei epoci", care „va dura mai mult decât Anglia" (din Packe, 1954, 272). Între 1800 şi 1850, circa 10 000 din cei 25 000 de absolvenţi de la Oxford au fost hirotonisiţi. Aceasta în comparaţie cu cei 1400 care au devenit avocaţi (Sparrow, 1976, 83).

99. Vezi Altholz, 1977, 140-154, despre editor şi despre formatul „de periodic" al *Essays and Reviews*.

100. Harrison, 1911, 125. Ironic, dar Harrison, „pozitivistul evanghelic", este cel care a adus notorietatea lui *Essays and Reviews*. Recenzia scrisă de el pentru *Westminster*, „Neo-Christianity", a impus articolelor o identitate comună - cea a Bisericii „luminate" - şi a folosit cartea pentru a-şi anunţa poziţia pozitivistă. Această recenzie - care elogia în acelaşi timp metodele intelectuale şi deplângea utilizarea lor apologetică - a fost cea care a pregătit terenul pe care şi-au început atacul apărătorii ortodocşi ai formelor dogmatice ale creştinismului (Ellis, 1980, 106-109; vezi şi Harrison, 1911, 205-209; şi Francis, 1974, 807-809).

Williams şi Henry Bristow Wilson, au fost judecaţi pentru erezie de tribunalul arhiepiscopilor. Williams a fost apărat de James Fitzjames Stephen, fratele lui Leslie Stephen şi un adept timpuriu al lui Mill. Ambii acuzaţi au primit asistenţă din partea lui Harrison, şi el avocat. Deşi multe din acuzaţii au fost respinse, unele au fost păstrate şi pentru acestea s-a făcut apel la comitetul juridic al Consiliului de Coroană în 1864, care i-a achitat pe autori (Ellis, 1980, 183-189)[101].

Din toate punctele de vedere, prezentarea şi formatul *Essays and Reviews* sunt din cele mai modeste. Nu există un editor mărturisit sau o introducere. Prefaţa constă în zece rânduri care-i face pe autori responsabili doar fiecare pentru contribuţia sa şi unde se declară că articolele au fost scrise „în totală independenţă unul de altul". Se concluzionează cu speranţa că eseurile vor demonstra avantajele unei cercetări libere pentru religie şi morală, subiecte care sunt „în mod particular susceptibile să sufere de pe urma repetiţiilor limbajului convenţional şi a metodelor tradiţionale de tratare" (*Essays and Reviews*, „Prefaţă" ; titlul lucrării va fi prescurtat în continuare *E&R*). Titlurile articolelor sunt aproape autoeclipsatoare. Primul titlu, „The Education of the World" (Frederick Temple), este la fel de plat ca şi alte trei : „On the Study of the Evidences of Christianity" (Baden Powell), „Tendencies of Religious Thought in England, 1688-1750" (Mark Pattison) şi „On the Interpretation of Scripture" (Benjamin Jowett). Celelalte trei titluri sunt la fel de şterse, dar din cauza obscurităţii lor : „Bunsen's Biblical Researches" (Rowland Williams), „Séances Historiques de Geneve : The National Church" (Henry Bristow Wilson) şi „On the Mosaic Cosmogony" (C.W. Goodwin).

Aparenţele iniţiale fiind înşelătoare, *Essays and Reviews* a făcut rapid senzaţie, aproape eclipsând *Originea speciilor* a lui Darwin, publicată cu un an mai devreme. În primul an s-au vândut trei ediţii a câte 1000 de exemplare fiecare. În 1861, s-au vândut încă 13 000 de exemplare, a şasea ediţie epuizându-se în şase ore. La începutul lui 1862, s-au vândut încă 20 000 de exemplare şi douăsprezece luni mai târziu, încă 2250 (Ellis, 1980, 116-117, 124)[102]. Episcopul Oxfordului, Samuel Wilberforce, i-a făcut o recenzie în *Quarterly Review*, numărul respectiv fiind publicat în cinci ediţii. Cu totul, circa 150 de pamflete, broşuri şi cărţi împotriva eseurilor au fost publicate în primul deceniu de la apariţie (Altholz, 1977, 148).

---

101. Vezi şi J.F. Stephens, 1862 ; şi Voegeler, 1984, 46. Toţi eseiştii, în afară de Powell, care a murit în anul publicării eseurilor, au suferit unele forme de hărţuire şi persecuţii minore.

102. O a cincisprezecea şi ultimă ediţie de 2000 de exemplare a fost publicată în 1869.

Efectele juridice şi instituţionale au fost la fel de dramatice. După achitarea autorilor de către Consiliul de Coroană, clericilor din întreaga Britanie şi din Irlanda li s-a cerut să semneze o declaraţie afirmând învăţăturile tradiţionale ale Bisericii: circa 12 000 din 24 800 au făcut-o. Principalul mijloc de represalii a fost însă condamnarea cărţii de către Biserică în 1864. Aceste măsuri severe au fost luate pentru că întreaga direcţie viitoare a Bisericii şi a culturii ecleziastice părea a fi pusă în pericol. Şi dincolo de aceste percepţii se afla una mai largă, privind baza culturală a vieţii politice şi morale britanice. În ciuda tuturor acestor măsuri extreme, rezultatul a fost că libertatea religioasă în cadrul Bisericii şi libertatea universităţilor de a explora probleme religioase şi teologice au progresat mult (Ellis, 1980, 193-197, 201-212).

Principala distincţie din aceste eseuri este aceeaşi care stă şi la baza „Logicii ştiinţelor morale" a lui Mill, distincţia între modurile „interioare" şi „exterioare" de a percepe şi cunoaşte omul, cultura şi istoria sa. În *Essays*, această perspectivă istoricistă comună plasează atât istoria biblică, cât şi cea a Bisericii în istoria mai largă a spiritului omului, o istorie care cuprinde atât adevăruri „cu caracter de lege", cât şi cele mai înalte surse de sens personal şi social.

În primul eseu, Frederick Temple începe prin a face distincţia între lumile materiale (exterioare) şi spirituale (interioare), aşezând omul în cadrul caracteristicilor cu caracter de lege ale fiecăreia şi apoi identifică lucrarea acestor „legi ale lumii... spirituale" în istoria sacră. Urmându-l pe Lessing, de la care Temple a împrumutat titlul, eseul debutează cu o analogie întinsă între individ şi omenire, „educaţi" de la copilărie la vârsta adultă. Copilul este educat prin reguli pozitive şi pedepse; tânărul, prin forţa exemplului; şi adultul prin propriile sale alegeri libere. Similar este şi progresul educaţiei omenirii: „Prima vine Legea, apoi Fiul Omului, apoi Darul Spiritului" (*E&R*, 2, 5)[103]. Abia la vârsta adultă a omului, libertatea devine vitală pentru dezvoltarea sa ulterioară. După ce a fost pregătit şi disciplinat în aceste prime feluri, educaţia omului modern este acum „în sarcina spiritului", nu ca sursă imediată de adevăruri exterioare,

103. Temple plasează cu fermitate istoria creştină în istoria spirituală mai largă a omului, arătând cum contribuţiile Israelului, Greciei, Romei şi Asiei au jucat fiecare un rol în pregătirea sau, respectiv, „disciplinarea" conştiinţei, voinţei, raţiunii/gustului şi imaginaţiei spirituale a omenirii în copilăria şi tinereţea sa (*Essays and Reviews*, 7-23); şi cum Hristos şi Biserica timpurie au pregătit omul la începutul maturităţii sale (24-30).

ci ca „ghid... în adevăr". Omul modern „priveşte în interior... El este liber" (*E&R*, 32-34).

Istoria ecleziastică reflectă această logică mai largă a dezvoltării umane. De la perioada apostolică încoace, nu au mai existat semne exterioare, „inspiraţii infailibile care să-i îndrume pe învăţători sau predicatori". În consecinţă, Biserica (sau cel puţin „secţiunea sa avansată") „este lăsată să descopere, prin facultăţile sale naturale, principiile propriei acţiuni". Doar invazia germanilor şi celţilor în creştinism a cerut o reimpunere temporară a autorităţii externe, pentru a pregăti „aceste rase noi şi nedisciplinate" pentru „autocontrolul necesar pentru o religie cu adevărat spirituală". Reforma, care a scuturat apoi acest „jug de disciplină medievală" (*E&R*, 42-43), a semnalat că nu mai este nevoie de o lege externă şi că o nouă epocă a început pentru om:

> O lecţie cu totul nouă a început - lecţia toleranţei. Toleranţa este la polul opus dogmatismului. Ea implică în realitate recunoaşterea faptului că există probleme insolubile asupra cărora chiar şi revelaţia nu aruncă decât un strop de lumină. Tendinţa sa este de a modifica dogmatismul de început, înlocuind litera cu spiritul, şi definiţiile precise ale adevărului cu [o etică] practică a religiei. Această lecţie nu este, cu siguranţă, învăţată pe de-a-ntregul. (*E&R*, 43)

Sunt evidenţiate apoi lecţii pentru Biserică şi universitate. Restul eseului este o pledoarie pentru deplina libertate intelectuală ca singurul mijloc de a incorpora noi forme de cunoaştere în teologie. Toleranţa asigură continuarea progresului revelaţiei. Biblia este punctul central al credinţei creştine, deci libertatea de a interpreta Biblia din punctul de vedere al vieţii interioare evoluate a omului – conştiinţa sa – devine imperativul contemporan pentru Biserică. Protestantismul, singurul punct de vedere modern solid, este în acelaşi timp cel care a creat această nouă stare, dar şi cel care a întârziat să-i recunoască implicaţiile. Toleranţa este acum inseparabilă de angajamentul faţă de „adevărul spiritual şi religiozitatea vieţii". Singura cale de a continua progresul revelaţiei stă în a permite libertatea deplină de a explora Biblia cu toate resursele de cunoaştere şi imaginaţie disponibile. Într-adevăr, protestantismul „se face vinovat de înaltă trădare împotriva credinţei care se teme de rezultatul oricărei cercetări, fie ea filosofică, ştiinţifică sau istorică", pentru că aceasta înseamnă a interveni în „identificarea Bibliei cu vocea conştiinţei" şi, astfel, în progresul spiritului uman (*E&R*, 45).

Al doilea eseu, cel al lui Rowland Williams, trece în revistă criticismul istoric german prin scrierile lui Christian Bunsen, cu scopul de a arăta în ce fel libertatea intelectuală din universităţile germane a făcut posibilă o înţelegere a revelaţiei care o face parte integrantă a istoriei intelectuale a omului. Bunsen şi alţi cărturari biblici[104], folosind „limbajul evanghelic într-un sens filosofic" (*E&R*, 80), au extins ideea de revelaţie dincolo de Hristos şi de Biblie. Interpretând liber Biblia, nu numai că au arătat „afinităţi ale credinţei noastre, existente în mintea omului chiar înainte de creştinism", ci au şi „reînnoit-o cu mult ecou în inimile multora din generaţiile viitoare" (*E&R*, 82). Bunsen plasează Biblia (şi, în consecinţă, creştinismul) în istoria mai largă a minţii umane şi, astfel, dă acestei istorii o dimensiune religioasă, arătând spiritul comun care le animă pe amândouă.

Baden Powell, cel mai informat şi sistematic cercetător al argumentării contemporane în interpretarea biblică, pune şi el la baza criticii sale externalitatea şi internalitatea. Subliniind erorile istorice evidente din relatările istorice şi ştiinţifice din Vechiul Testament, el spune într-una din primele sale cărţi că Biblia este progresivă în revelaţiile sale, pe care le face în fiecare etapă adecvate cititorilor. El trage concluzia că Biblia trebuie citită astăzi în „*spiritul doctrinei*", şi nu în „*litera istoriei*" (Ellis, 1980, 19). În eseul din acest volum, Powell face distincţia între referirile la „lucruri care ţin de *fapte externe*" şi „problemele de doctrină morală sau religioasă". Primele implică „problema *abstractă* a mărturiei", iar cele din urmă „obiectul *practic* al abordării sentimentelor şi afecţiunilor morale şi religioase" (*E&R*, 97-98). Disputele privind interpretarea Bibliei în Anglia contemporană nu au făcut această distincţie şi astfel au dat aproape întotdeauna dovadă de rea-credinţă. Problema a ceea ce e corect şi greşit în interpretare şi în dovezile istorice este convertită de ortodocşi într-o chestiune de adevăr şi eroare doctrinală. Aceşti apologeţi nu pot permite o libertate reală a cercetării Bibliei pentru că, deşi declară că fac „o analiză obiectivă - dovezi critice privind evenimentele ce se pretinde că au avut loc - ...ei realizează această cercetare ca pe un apel la sentimentele morale ; caz în care este o virtute să fii de acord şi o crimă să nu fii" (*E&R*, 98). Falimentul intelectual al acestei proceduri este evident: deplasând

104. Prin 1869, şase din cărţile lui Bunsen fuseseră traduse şi publicate în Anglia. Acceptarea treptată a istoricismului german este indicată de faptul că A.P. Stanley, parohul din Westminster, a scris prefaţa lucrării în trei volume a lui Bunsen, *God in History ; or, The Progress of Man's Faith in the Moral Order of the World*, tradusă de Susanne Winkworth şi publicată în 1868-1870.

„fundamentul credinţei de la pretinsa mărturie a faptelor la influenţa unei persuasiuni interne [,] ei renunţă de fapt chiar la dovezile asupra cărora insistă atât de mult" (*E&R*, 99). Efectul acestui lucru nu poate fi decât slăbirea puterii Bibliei şi a creştinismului asupra gânditorilor şi izolarea credinţei creştine de progresul cunoaşterii.

Powell trage concluzia că trebuie recunoscută pretenţia ştiinţei „de a decide în problemele care ţin de lumea *materiei*", dar că „expunerea adevărului *spiritual* ca atare" este independentă de aceste pretenţii exterioare de adevăr (*E&R*, 127). Trebuie să recunoaştem că „dovezile" revelaţiei consemnate în Biblie trebuie interpretate întotdeauna în funcţie de *„capacitatea şi înţelegerea particulară a părţii căreia i se adresează"* (*E&R*, 125). Această cunoaştere istorică, combinată cu cunoaşterea logicii interne a mijloacelor revelaţiei, ar trebui, pe de altă parte, să ne schimbe concepţia asupra revelaţiei şi deci a creştinismului însuşi „ca religie reală... dincolo de conexiunea cu lucrurile fizice" (*E&R*, 128). Progresul cunoaşterii a făcut posibilă o înţelegere mai profundă a Bibliei şi a revelaţiei. Progresul viitor al revelaţiei depinde de continuarea procesului de interpretare şi de integrare de noi cunoştinţe în teologia creştină. Evoluţia cunoaşterii de astăzi - ştiinţifică, morală, filosofică - este de fapt o continuare a istoriei sacre, şi nu o repudiere a ei[105].

Articolul lui Henry Bristow Wilson despre ideea de Biserică naţională este o extensie a distincţiei între exterior şi interior. Pentru el, credinţele şi dogmele formale sunt doar afirmări contingente şi exterioare ale condiţiei momentane a spiritului uman şi de aceea nu ar trebui să li se acorde niciodată autoritate finală. După cum formulează în Prelegerile Bampton de la Oxford (anticipând faimoasa frază a lui Mill din *Despre libertate*), bazarea pe aceste dogme este „inconsistentă cu condiţia omului de fiinţă

105. Doi ani mai târziu, în Prelegerile Bampton, A.S. Farrar enunţa aceeaşi idee: „Gândirea liberă are în lume datoria" de a întări credinţa religioasă. Deşi mulţi pot „privi alarmaţi îndoiala", scopul gândirii libere este să „pună la încercare toate credinţele, pentru a scoate la iveală adevărul şi erorile din ele". Şi pentru că „împiedicarea exprimării îndoielii nu înseamnă şi sfârşitul sentimentului ce a provocat-o", represiunea va avea ca efect doar izolarea religiei de cultura mai largă şi slăbirea puterii sale. Este nevoie deci de un cler educat să „satisfacă dorinţele intelectuale ale vremii, [plasând teologia] la acelaşi nivel cu cea mai înaltă cunoaştere" (Ellis, 1980, 127). Prelegerile Bampton au fost iniţiate la Oxford în anii 1750 şi au devenit curând cele mai distinse manifestări ale protestantismului. Erau ţinute anual la Oxford, în opt sesiuni, şi apoi publicate.

progresistă" (Ellis, 1980, 14). Din această perspectivă, analizează apoi o dezbatere puţin anterioară din Geneva privind statutul Bisericii şi al membrilor săi şi extrage din această dezbatere argumente privind statutul şi scopul Bisericii anglicane. Concluzia lui este că Biserica naţională trebuie să se ocupe în primul rând de „dezvoltarea etică a membrilor săi", şi nu de formele externe ale credinţei şi de formulele verbale care exprimă o doctrină speculativă. Metoda intelectuală adecvată acestei Biserici naţionale remodelate este numită de Wilson „aplicarea ideologiei" – cu alte cuvinte, cunoaşterea religioasă în cadrul istoriei mai largi a ideilor sau spiritului. Aceasta pentru că doar „ideologul [literal, omul de ştiinţă sau istoricul ideilor] este în mod evident în posesia unui principiu care-i va permite o relaţie civilizată cu persoanele care au o opinie diferită de a lui şi care au opinii foarte diferite între ele". Numai acesta deţine cele necesare pentru a face să avanseze progresul revelaţiei (*E&R*, 202).

Eseul lui Benjamin Jowett este o apărare succintă a hermeneuticii biblice şi a interpretărilor revelaţiei, conţinute în eseurile anterioare. Deoarece „Scriptura are o viaţă sau un suflet interior", ca şi „un corp sau o formă exterioară", cei care o interpretează şi doresc să restaureze această lume interioară ar trebui să încerce să recupereze înţelesurile originare, „adică înţelesurile cuvintelor aşa cum au ajuns pentru prima dată la urechea sau ochiul celor care le-au auzit sau citit" (*E&R*, 389, 338). Doar începând în acest fel, citind iniţial Scriptura „ca pe orice altă carte, cu interes real, şi nu cu un scop convenţional [adică practic, doar pentru a-şi exprima dezacordul]", cititorul va putea să integreze istoria biblică în „istoria minţii umane" (*E&R*, 338 şi 341). Astfel, putem distinge adevărurile interioare permanente de formulările lor neesenţiale în „doctrina credinţelor" şi de adaptările lor „la limbajul şi practica epocii noastre". Identificând acest adevăr interior în întreaga relatare şi profeţie biblică, vom putea simţi „creşterea continuă a revelaţiei [ca] parte a unui întreg întins pe tot pământul şi ajungând până la o altă lume" (*E&R*, 353 şi 389).

> Puţini sunt capabili să accepte... această natură interioară a cuvintelor lui Hristos [pentru că] e mai uşor să le aplici superficial lucrurilor din afară, decât să le împărtăşeşti dinăuntru. Şi adesea sunt aplicate în mod fals şi jalnic, iar împărăţia lui Dumnezeu devine un instrument al împărăţiilor acestei lumi. (*E&R*, 358)

Acesta este momentul în care Jowett pledează pentru cea mai mare libertate intelectuală în Biserică şi în universitate. Limbajul pe care-l foloseşte este în acelaşi timp socratic şi creştin, dar mesajul este cel al lui

Mill. Studiul serios ale Scripturii în perioada contemporană nu este făcut pentru cel slab spiritual sau etic. Drumul spre avansare şi popularitate trece prin altă parte. „Cel care se foloseşte de opiniile dominante ale creştinilor şi le zugrăveşte în cele mai vesele culori – care reflectă cea mai bună părere a lumii despre sine – va fi favoritul." Dar cei chemaţi pentru „o lucrare mai adâncă, ce nu depinde de părerile oamenilor [şi] în care se combină multe elemente, unele străine de religie sau accidental în dezacord cu aceasta... cu greu se pot aştepta să se bucure de favoarea populară" (*E&R*, 433). Însă doar aceştia sunt capabili să facă lucruri „pe care nu le inspiră linguşirea populară sau simpatia religioasă". Cu „speranţa sigură că dragostea de adevăr... este... acceptată înaintea lui Dumnezeu", asemenea oameni pot „pune piciorul undeva dincolo de valurile timpului" (*E&R*, 433). Oameni ca aceştia sunt instrumentele progresului revelaţiei, făcând parte din ceea ce Mill numea „ordinul profeţilor" (*CW* 10, 397).

Eseul lui Mark Pattison cere o discuţie distinctă şi mai întinsă. Pattison a fost una din cele mai erudite şi mai puternice minţi ale perioadei sale[106]. Cercetător atent atât al gândirii germane, cât şi al scrierilor lui Mill, punctul său de plecare a fost acela că „legile gândirii şi succesiunii opiniilor" trebuie aplicate „parcursului teologiei engleze" (*E&R*, 255). Această aplicare are ca efect integrarea *pattern*-urilor speculaţiei filosofice în istoria filosofiei în general. Dar chiar şi acest lucru poate conduce într-o direcţie greşită. După cum remarca Pattison într-un eseu ulterior, „domeniul istoriei filosofiei este foarte diferit de domeniul istoriei gândirii" (Pattison, 1877, 344). Cel din urmă cuprinde politica, arta şi religia, ca şi filosofia formală, şi cere istoricilor să găsească „idei reglementatoare" care să sublinieze şi să integreze toate aceste sfere. Aceste idei organizatoare ne fac posibil cel mai înalt nivel de gândire pe care-l putem atinge, o filosofie a istoriei.

Eseul lui Pattison s-a dovedit a fi la momentul apariţiei cel mai puţin controversat dintre cele şapte. Tema sa majoră – controversa religioasă în Anglia secolului al XVIII-lea – l-a făcut să pară îndepărtat de controversele

106. John Morley, pe care Stefan Collini l-a numit „reprezentantul lui Mill pe pământ" (Collini, 1991a, 103), îl elogiază pe Pattison ca fiind „cel mai ager şi mai competent critic al vremii sale", ale cărui „standarde erau cele mai înalte" (Morley, 1898, 165). În 1854, Pattison i-a urmat lui George Eliot ca editor al secţiunilor de filosofie şi teologie ale *Westminster Review*. Nereuşita sa de a transforma această publicaţie într-un organ al gândirii teologice avansate l-a făcut să avanseze ideea scrierii *Essays and Reviews* (Altholz, 1977, 144).

religioase contemporane din Anglia, iar argumentul său major l-a situat în afara bătăliei imediate. Din punctul nostru de vedere însă, şi în lumina celorlalte scrieri ale lui Pattison, această distanţă şi aparentă neînsemnătate ascund o argumentare puternică şi radicală, care adânceşte şi explică în acelaşi timp argumentele din eseurile anterioare şi le leagă încă şi mai strâns de Mill.

Pattison încearcă să dea o explicaţie istorico-filosofică pentru ceea ce Mill susţine că s-a întâmplat de fapt în secolul al XVIII-lea: filosofia „şi-a croit drum în religie" (*CW* 10, 144). Ca inspiraţie şi garanţie pentru cercetarea sa, Pattison citează două figuri care au făcut posibil şi în acelaşi timp necesar acest tip de proiect în Anglia, Coleridge şi Mill. O dată cu apariţia lui Coleridge, puterea raţionalismului asupra teologiei engleze a încetat: „cei ce construiau dovezi s-au oprit toţi deodată din lucrarea lor futilă, ca sub vraja unui magician" (*E&R*, 263). Acest lucru a avut ca efect deschiderea atât a speculaţiei teoretice, cât şi a hermeneuticii biblice, spre forme noi şi mai înalte de gândire. Pattison îi acordă lui Mill meritul pentru revitalizarea studiului istoriei ecleziastice dintr-o perspectivă filosofică[107]. Atât Coleridge, cât şi Mill au aprofundat studiul religiei prin plasarea istoriei în filosofie. Dacă aceasta a dus la realizarea scopului lui Coleridge de a consolida sau chiar salva creştinismul sau la realizarea scopului lui Mill de a consolida şi adânci puterea filosofiei, este, după părerea lui Pattison, acelaşi lucru.

Construind parcă un manifest comun pentru toţi cei trei, Pattison declară că „scepticismul şi materialismul îşi pierd zilnic influenţa asupra raţiunii engleze". Puterea noii conştiinţe istorice este atât de mare încât „toate filosofiile influente acum sunt spirituale" (Pattison, 1889, 276). Această calitate spirituală există pentru că elementul comun care leagă gândirea de principiul animator al „legilor raţiunii umane" (Pattison, 1889, 410) este conştiinţa sau reflexivitatea. Această perspectivă afirmă că „adevărul intelectual [este], prin chiar esenţa sa, tradiţionalist şi progresiv" (Pattison, 1889, 410). Şi aşa cum Mill a argumentat că nici un filosof contemporan nu are dreptul de a distruge această legătură, privând cuvintele de sensurile lor mai vechi, Pattison susţine că nici un teolog nu are dreptul de a

107. În lumina reputaţiei ulterioare a lui Mill de ignorant religios, al cărui principal defect este lipsa unei educaţii creştine, această afirmaţie poate părea un compliment straniu. Dar spre deosebire de mulţi cercetători moderni, Pattison citise cu atenţie „Logica ştiinţelor morale" şi probabil că era familiarizat şi cu „Spirit of the Age" şi „Civilization".

întrerupe procesul de revelaţie prin limitarea religiei la biserici, crezuri, doctrine şi dovezi.

Analiza lui Pattison asupra controversei teologice din Anglia se bazează în consecinţă pe presupunerea că această controversă este produsul şi nu poate fi separată de controversele din secolul al XVIII-lea şi soluţiile lor. Lucrarea lui Locke, *Reasonableness of Christianity*, marchează începutul acestei perioade, iar *Tracts for the Times* a mişcării oxfordiene, apărută în anii 1830, îi marchează sfârşitul. Pattison începe prin a evidenţia forţele ce însufleţeau gândirea religioasă engleză din secolul al XVIII-lea şi care au forţat teologia într-un tipar raţionalist. Glorioasa Revoluţie a confirmat învăţătura reformei puritane, şi anume că revelaţia - ceea ce spune Dumnezeu omului - nu mai poate rămâne sub autoritatea Bisericii anglicane. Încercarea timpurie a clerului laudian de a înlocui Biserica Universală cu Biserica naţională a fost în cel mai bun caz un succes parţial care „s-a prăbuşit la pământ". S-a prăbuşit atât de repede în Anglia pentru că pretenţia de autoritate a Bisericii naţionale era, încă de la începuturile sale elizabetane, întrucâtva artificială în încercarea sa de a construi „un standard convenţional de adevăr şi fals". Ignorând disidenţa, unitatea Bisericii naţionale în acea perioadă a existat doar în teorie şi niciodată în fapt, iar „revoluţia [puritană] a spulberat şi această teorie" (*E&R*, 290-291).

Autoritatea instituţională nu putea nici defini, nici limita ideile de primă importanţă ale momentului. Golul autorităţii anglicane a fost imediat umplut de tentativa puritană de a „întemeia credinţa şi doctrina pe lumina interioară din inima fiecărui om". Această reacţie era inevitabilă, dar, tot inevitabil, nu a reuşit să reconstituie o credinţă naţională comună. Din esenţa acestor forţe şi eşecuri s-a ivit principiul raţiunii ca soluţie. „Cum este menit să fie un liant universal, trebuie să fie recognoscibil general. Trebuie să nu se limiteze la o elită, să nu fie doar un dar al câtorva aleşi, ci o facultate a tuturor oamenilor cu o minte sănătoasă şi capacităţi medii." Ca ceea ce a realizat Locke, de exemplu. Dat fiind atât eşecul Bisericii, cât şi al Spiritului, „apelul popular la raţiunea omului a fost primul efort al teologiei engleze de a găsi o nouă bază pentru doctrină, care să înlocuiască aceste fundamente" (*E&R*, 290-291).

Două trăsături atrag atenţia în analiza lui Pattison şi amândouă invită la o paralelă cu cea a lui Mill. Prima este că raţiunea iluministă nu a apărut ca o forţă externă şi ostilă, ci s-a ivit din chiar logica situaţiei şi a fost reclamată de cei care încercau să *conserve* religia şi moralitatea. O a doua trăsătură a analizei lui Pattison este argumentul său că *toate părţile* implicate în această dispută teologică au fost *obligate* să lucreze în acest cadru

raţionalist, pentru că toate celelalte tipuri de argumente religioase fuseseră discreditate. *Nu a fost niciodată o bătălie între prietenii şi duşmanii creştinismului sau între prietenii şi duşmanii Bisericii creştine.* Pattison respinge ca la fel de specioasă şi afirmaţia că acest apel religios la raţiune şi interesul personal au „secularizat" sau „corupt" într-o oarecare măsură această epocă. Alternativa la raţiune nu era autoritatea Bisericii sau Spiritului (acestea eşuaseră cu totul), ci ireligia şi anarhia totală. În această perioadă, pentru a susţine puterea religiei şi a tuturor ideilor înalte, era nevoie de un limbaj al raţiunii: „Oamenii de bună credinţă au observat cu alarmă, aproape cu disperare, că ceea ce spuneau ei în limbajul perimat al învăţăturii religioase nu era ascultat şi au încercat să se adreseze în termeni clari" (*E&R*, 324-325).

Există implicaţii importante ale acestei istorii a ideilor. Pattison nu susţine numai că „există o lege a continuităţii în progresul teologiei care, indiferent de ce vrem noi, nu se întrerupe niciodată" (*E&R*, 256), ci şi că cei care participă şi contribuie la acest progres sunt profeţi, *pentru că* sunt conservatori, continuând progresul revelaţiei pe măsură ce lucrează, amendează şi adaptează cunoaşterea speculativă. *Cei care fac gândirea să avanseze o fac păstrând vie tradiţia ei.* Cei care se folosesc de puterea externă pentru a-i opri riscă să facă gândirea slabă şi chiar irelevantă. Ei reprezintă echivalentul scepticilor distructivi şi împreună ameninţă să elibereze pasiunile şi interesele joase mereu prezente. Aceasta este interpretarea lui Pattison, de exemplu, cu privire la controversa deistică a secolului al XVIII-lea: „Strădania moraliştilor şi clericilor [acestei] perioade de a raţionaliza religia a fost de fapt un efort de a conserva principiile practice de comportament moral şi religios pentru societate". Disputa lor nu a fost doar una „academică" sau o „competiţie pentru superioritate, ci *o luptă pe viaţă şi pe moarte a sentimentului religios şi moral care încerca să supravieţuiască*" (*E&R*, 320, s.n.).

Ca şi Mill în critica filosofiei morale a secolului al XVIII-lea făcută în „Bentham" şi „Coleridge", Pattison îşi apără predecesorii teologi şi în acelaşi timp îi critică sever pe cei care le sprijină învăţăturile în perioada contemporană. În ciuda superficialităţii şi slăbiciunii sale, teologia secolului al XVIII-lea a reprezentat un progres clar pentru religie şi societate, o victorie asupra apelului la autoritatea Bisericii sau a pretenţiilor inspirate ale diverselor persoane de a vorbi în numele lui Dumnezeu: „filosofia epocii nu a fost mai prejos de misiunea sa" (*E&R*, 284). Indiferent dacă „dovezile" creştinismului abordau rezonabilitatea Bibliei sau autenticitatea consemnărilor biblice, apelul la dovezile şi mărturiile creştinismului era

singurul credibil la acea vreme[108]. Pe scurt, Pattison tratează ideile religioase ale secolului al XVIII-lea cu aceeaşi condescendenţă cu care Jowett, Powell şi Temple tratează Biblia. Toate textele din teologie şi filosofie trebuie citite, ca şi Biblia, la două niveluri. Primul nivel este cel al formelor şi logicii concluziilor lor doctrinale; al doilea este cel al adevărurilor spirituale permanente conţinute în această abordare exterioară. Pentru că revelaţia nu este „niciodată întreruptă", chiar dacă oamenii şi societăţile se schimbă major de-a lungul timpului, orice „profeţie" este în acelaşi timp contingentă extern şi universală intern. Ca şi în analiza lui Mill privind scrierile tânărului benthamit, a rupe această legătură înseamnă „a construi un edificiu pe nisip" (*CW* 18, 7).

Mai mult decât toţi ceilalţi eseişti şi mai clar decât mulţi dintre cei mai apropiaţi adepţi ai lui Mill, Pattison a sesizat esenţa logicii reformei promovate de Mill în cadrul istoriei ideilor. Această interpretare mai profundă a lui Mill este încă şi mai evidentă în chemarea sa la libertate intelectuală. Deşi eseul său din 1860 nu se încheie cu un asemenea apel, o face un eseu mai vechi, punând în relaţie în mod explicit toleranţa şi progresul revelaţiei. Biserica reformată afirmase „dreptul fiecărei generaţii de creştini de a-şi forma propria concepţie despre economia relaţiilor lui Dumnezeu cu omul". Iar prin apelul său la Biblie, protestantismul a îmbrăţişat „întreaga istorie spirituală a rasei umane; o experienţă preţioasă... inteligibilă doar când este interpretată prin intermediul tuturor celorlalte experienţe ce pot fi avute de fiecare generaţie, în funcţie de mijloacele sale" (Pattison, 1889, 289). Biserica anglicană, în bătăliile sale cu catolicismul, îşi revendicase anterior acest drept, susţinând cunoaşterea superioară şi libertatea intelectuală. Ea a recunoscut că Biserica reformată era de asemenea, o şcoală, unde „prin instrucţie, disciplină şi pregătire morală... sufletul este pregătit să devină receptorul influenţelor Sfântului Duh" (Pattison, 1889, 293). În loc să ducă mai departe şi să aprofundeze această tradiţie, adepţii Bisericii sacerdotale au „devenit mai degrabă un partid şi au făcut cauză comună cu toate elementele sociale care sunt împotriva inteligenţei" (Pattison, 1889, 265). Pattison sperase într-o „Nouă Reformă" atât a Bisericii, cât şi a Universităţii, care să ajute la depăşirea scindărilor intelectuale, sociale şi culturale din Marea Britanie.

Dintr-o direcţie diferită, dar adresându-se aceluiaşi public, Mill a sperat şi el să pună baza unei reforme morale şi culturale a societăţii britanice. Şi el, ca şi Pattison, a gândit că primele bătălii ce trebuie purtate sunt cele

108. Apărarea lui Locke realizată de Mill, împotriva lui Sedgwick, merge în paralel cu argumentele lui Pattison; vezi *CW* 10, 45-50.

care pot elibera viaţa intelectuală pentru sarcina importantă de a reconstitui viaţa spirituală şi speculativă a naţiunii. *Despre libertate* ar trebui astfel citită ca făcând parte din acest proiect. Ca prefaţă la acest text, e necesar să abordăm întâi vederile mai largi ale lui Mill asupra religiei.

Religia în istorie şi filosofie

Când Mill vorbeşte favorabil despre religie, este aproape întotdeauna ca parte a unei analize istorice a progresismului moral al ideilor speculative, ideea centrală din „Despre logica ştiinţelor morale". Astfel, în *Guvernământul reprezentativ*, face elogiul tradiţiei profetice în iudaism, considerându-i pe profeţi ca fiind „o putere într-o naţiune, adesea superiori regilor şi preoţilor, şi păstrând... antagonismul influenţelor care este singura garanţie reală pentru continuarea progresului". În consecinţă, religia i-a făcut pe evrei, alături de greci, „cel mai progresist popor al Antichităţii şi, împreună cu ei..., punctul de plecare şi principalul propulsor al culturii moderne" (*CW* 19, 397)[109]. În „The Spirit of the Age", argumentează că, timp de secole,

> clerul catolic... a avut... o autoritate de necontestat în problemele de conştiinţă şi credinţă [şi] erau, de fapt, cele mai potrivite persoane care *ar fi putut* avea această autoritate... Clerul catolic... era singurul depozitar al tezaurului de gândire; ...oricâte defecte ar fi avut moralitatea pe care o predicau, a avut cel puţin misiunea de a struni pasiunile neînfrânate ale oamenilor, de a-i învăţa să acorde valoare unui obiectiv îndepărtat, superior tentaţiilor imediate, şi de a pune preţ pe satisfacţia supremaţiei minţii asupra senzaţiilor trupeşti... Nu pot fi convins să pun la îndoială că ascensiunea clerului catolic era de dorit, în acel moment, chiar şi de filosof; şi a fost o cauză puternică, deşi nu o condiţie indispensabilă, a civilizaţiei actuale din Europa. (*CW* 22, 305-306)

În *Despre libertate*, laudă „adevărul" protestantismului (*CW* 18, 238), care a depăşit teologia catolică şi filosofia scolastică. În altă parte, elogiază efectele sociale ale protestantismului prin faptul că a cultivat „inteligenţa şi conştiinţa credinciosului ca individ" (*CW* 10, 321). Privind Anglia perioadei sale din aceeaşi perspectivă istorică, el admite că „sunt puţine şanse în

109. Vezi şi capitolul scris de Devigne din Eisenach, 1998.

prezent ca filosofia să ia locul religiei sau ca o filosofie să fie acceptată în afara cazului în care nu numai că este consistentă cu creştinismul, ci chiar vine ca un sprijin colateral" (*CW* 10, 160; dar vezi şi *CW* 12, 181).

Când ne întoarcem însă spre scrierile mai analitice ale lui Mill asupra religiei, tonul şi standardele sale de judecată se schimbă. Acesta este cazul mai ales când îi atacă pe cei care apără creştinismul şi revelaţia în temeiul unor idei înnăscute sau pe cei care se ridică împotriva psihologiei asociative şi a utilitarismului, considerând că aceştia subminează orice posibilitate de ivire a unor idealuri şi credinţe transcendente[110]. Totuşi, cu tot elogiul rolului creştinismului în cultivarea şi elevarea sentimentelor, acest efect important se reduce de obicei doar la câteva persoane şi, adaugă Mill, acelaşi rezultat ar putea fi atins prin contemplarea oricărui ideal măreţ sau transcendent. Pentru majoritatea oamenilor, religia este cel mai adesea un poliţist auxiliar şi este de multe ori folosită pentru a susţine puterile şi interesele existente, chiar după ce acestea au încetat să mai fie forţe ale progresului şi dezvoltării (*CW* 10, 415). El merge până la a sugera că filosofii epocii prezente trebuie să presupună că doctrina revelaţiei divine şi-a încheiat sarcina istorică (*CW* 10, 416-417).

Chiar şi atunci când se apleacă asupra apărării filosofice a teismului, singurul lucru pe care-l admite Mill este posibilitatea existenţei unei fiinţe transcendente ale cărei puteri în istorie sunt egale şi dependente de voinţa omului de a aduce în lume standarde tot mai înalte de justiţie şi bunătate – o evanghelie pe deplin istorică şi socială, animată implicit de idealul umanist al eticii evoluţioniste[111]. Iar, în ciuda elogiului special făcut protestantismului ca cel care a pus baza societăţii liberale moderne, în aceste eseuri mai analitice, calvinismul şi, în consecinţă, formele mai ortodoxe ale evanghelismului sunt ţinta preferată a batjocurii sale[112].

---

110. Vezi *CW* 10, 27, 53 şi 190, unde Mill atacă ideea că Dumnezeu *constituie* moralitatea printr-un act de putere sau voinţă. În altă parte, pare să nege că doctrina creştină ar conţine sau predica o etică de substanţă, ci doar „influenţează comportamentul, modelând caracterul: scopul său este altfel să înalţe şi să purifice dorinţele, ca să nu ne stinghereasă în îndeplinirea îndatoririlor noastre, atunci când sunt recunoscute" (*CW* 10, 65). Această argumentaţie este reluată într-o formă modificată în capitolul 2 din *Despre libertate*, discutat mai jos.
111. Eseul „Theism" al lui Mill şi înlocuirea ideii de credinţă ca cea mai puternică concluzie pe care suntem justificaţi s-o tragem cu ideea de „speranţă" sunt discutate în Britton, 1976.
112. Aceasta în principal datorită accentului pus de Vechiul Testament calvinist asupra naturii inscrutabile a puterii lui Dumnezeu. Vezi *CW* 10, 422-423; *CQ* 18, 265.

Date fiind aceste judecăţi contradictorii, ce concluzie putem trage? Pare să existe o tensiune continuă între „filosofia analitică" a lui Mill, care tinde să respingă religia, şi „istoria sa filosofică", ce pare s-o impună. Implicată în această problemă este psihologia morală schiţată în „Logica ştiinţelor morale", cu accentul său coleridgean pe relaţia dintre caracter şi schimbarea interioară. Lucrarea *Autobiography* a lui Mill este ea însăşi o istorie a morţii şi renaşterii, fără a diferi de naraţiuni anterioare ale convertirii[113]. Psihologia morală a lui Mill susţine în mod direct şi teoria sa a „renaşterii" sociale şi istorice, sugerând că ideile în care se crede profund şi puternic sunt necesare atât pentru constituirea sinelui, cât şi a societăţilor. Şi, dacă acesta este cazul, „metoda deductivă inversă sau istorică" a lui Mill indică într-adevăr o convergenţă între interpretarea sa istorică şi cea filosofică a religiei. Această convergenţă este, întrucâtva paradoxal, atât „protestantă", cât şi împotriva creştinismului doctrinal şi credal. Nucleul său este relaţia istorică dintre creştinism şi construirea unui simţ etic şi moral mereu în expansiune. Mark Pattison are formularea cea mai bună: religia şi filosofia luptă umăr la umăr „în bătălia pe viaţă şi pe moarte a sentimentului religios şi moral pentru a supravieţui" puterii pervazive a pasiunilor şi intereselor nemediate (*E&R*, 173).

Două elemente ale gândirii lui Mill – apărarea unei Biserici naţionale dăruite şi a unui cler de elită[114] – ilustrează aceeaşi convergenţă. Ca şi Coleridge şi Henry Bristow Wilson, Mill crede că principalul scop al Bisericii naţionale nu este să impună o doctrină religioasă comună, ci să inculce cele mai înalte valori spirituale prin cele mai bune mijloace de cunoaştere existente, pentru a hrăni viaţa etică a unei naţiuni. În acest sens, toţi trei sunt de acord că, în exprimarea lui Wilson, „o Biserică naţională nu e necesar, din punct de vedere istoric, să fie creştină, iar dacă este creştină, nu e necesar să fie legată de forme particulare care au dominat într-o perioadă sau alta creştinătatea" (*E&R*, 173)[115].

Apărarea făcută de Mill înzestrărilor Bisericii porneşte, ca şi cea a lui Wilson sau Coleridge, de la premisa păstrării independenţei Bisericii, dar pe o bază reconstituită. Punctul central al acestei reforme ar trebui să fie universitatea, pentru că ea dirijează viaţa intelectuală a Bisericii şi îi

113. Morris, 1966; vezi şi Peterson, 1986.
114. Allen, 1985; Knights, 1978; Kent, 1969.
115. Wilson extinde aici distincţia făcută de Coleridge între Biserica naţională şi Biserica lui Hristos. Pentru o analiză a acestei distincţii, vezi Morrow, 1989, 14-53.

furnizează acesteia un cler educat. Şi aici, Mill, autorii *Essays and Reviews* şi Coleridge sunt de aceeaşi părere. Toate examenele religioase ar trebui anulate, pentru ca teologii şi clerul să fie recrutaţi din rândurile întregii naţiuni. Într-o atmosferă de libertate intelectuală, ei ar fi astfel liberi să modeleze şi să insufle un consens spiritual tot mai înalt. Pe această bază, Biserica ar fi instituţia centrală care să îmbrăţişeze şi să integreze viaţa şi cultura britanică. Acest cler nu numai că ar „păstra valorile şi apăra comorile" (în cuvintele lui Coleridge) istoriei spirituale a omului, ci ar asigura şi un spaţiu cultural şi intelectual pentru toate expresiile particulare ale unor credinţe sau doctrine, evidenţiind modul în care aceste expresii susţin valori etice comune. Scopul este progresul etic şi moral; religia şi filosofia sunt mijloacele. Clerul este necesar tocmai pentru a păstra sistemele de sensuri şi tradiţii ale gândirii în care se desfăşoară viaţa etică a omului. Ruperea acestei legături, refuzul moştenirii intelectuale şi religioase a omului în numele unui principiu îngust al logicii înseamnă a construi moralitatea contemporană „pe un edificiu de nisip". Însuşindu-şi atât ce a spus Bentham (în chip de Turgot), cât şi Adam Smith, Mill apără înzestrările şi fundamentele în baza faptului că viaţa spirituală şi etică a unei naţiuni nu poate fi încredinţată nici majorităţilor politice temporare, nici pieţei libere (*CW* 4, 211-212). În zilele noastre, doar protecţia de acest tip poate încuraja şi sprijini autonomia a ceea Mill, urmându-l pe Coleridge, numeşte „*clerici* sau acei membri ai clerului care au fost însărcinaţi... să ducă la bun sfârşit acele studii... care să pregătească mintea umană pentru condiţia, destinul şi datoria sa ca fiinţă umană, ...perfecţiunea supremă a naturii sale mentale şi naturale" (*CW* 4, 220).

Poate părea paradoxal să spunem că acest punct de vedere este „protestant", dar nu neapărat şi „creştin", dar ne asigură cadrul cel mai coerent pentru a înţelege ce a realizat Mill în *Despre libertate* şi de ce teologii luminaţi de la Oxford i-au putut anticipa argumentele majore. *Essays and Reviews* a fost în mod evident scrisă pentru un public religios de un tip foarte particular – cei care, ca protestanţi, respingeau ritualismul Bisericii sacerdotale, iar ca membri educaţi şi luminaţi ai clasei mijlocii, respingeau biblicismul iraţional al evanghelicilor. Acest public însă avea legături puternice cu evanghelicii, din vremea când evanghelismul era în fruntea reformei politice, sociale şi morale în Anglia[116]. Pe scurt, acest public era predestinat să traducă limbajul evanghelic învăţat într-o filosofie istoricistă

116. Best, 1970; Bradley, 1976; Turner, 1990.

şi o etică socială evoluţionistă. Ei şi purtătorii lor de cuvânt erau receptivi în cel mai înalt grad la noile direcţii prefigurate în Germania şi (de către Coleridge) în Anglia, de a scoate impulsurile evanghelice din biblicismul strict şi de a le traduce într-o istorie mai cuprinzătoare şi întemeiată intelectual a spiritului uman. Hermeneutica biblică susţinută în *Essays and Reviews* făcea exact acest lucru. Prin aceasta a provocat atât clerul sacerdotal, cât şi pe cel evanghelic, care au încercat să nege identitatea creştină a autorilor şi publicului lor. Iar dacă temeiurile şi schimbările identităţilor religioase nu sunt tratate cu suficientă subtilitate, asemenea acuzaţii au o mare forţă. Ar trebui să ne amintim însă că Frederick Denison Maurice şi Coleridge au început ca unitarişti romantici şi s-au întors apoi spre Biserica anglicană. Ar trebui să ne amintim şi că numeroşi unitarişti de aceeaşi înclinaţie romantico-istoricistă de la mijlocul secolului al XVIII-lea erau suficient de protestanţi pentru a crede că Biserica lor va fi nucleul în jurul căruia se va construi o Biserică anglicană reformată[117].

Problema identităţii religioase este importantă la două niveluri: pentru a înţelege scopul, integrarea în programa de studiu şi efectul scrierilor lui Mill şi pentru a înţelege *Despre libertate*. Problema identităţii religioase – cine cărei biserici aparţine – a fost dintotdeauna un argument contestat în abordarea religiei şi vieţii intelectuale a Marii Britanii între secolele al XVII-lea şi al XIX-lea. Această ambivalenţă se găseşte deja exprimată în „seria" de idei speculative a lui Mill, care merge de la iudaism la creştinism şi la protestantism. Aceeaşi ambivalenţă este frumos exprimată într-un articol scris în anii 1950 despre revolta etică împotriva ortodoxiei creştine din Anglia la începutul perioadei victoriene. Unitaristul Francis Newman (fratele lui John Newman) este caracterizat ca „încetând să fie creştin, [dar] neîncetând vreodată să fie protestant" (Murphy, 1955, 805). Acelaşi lucru ar putea fi spus despre cei şapte teologi luminaţi despre care este vorba aici. Jowett, Pattison şi ceilalţi teologi oxfordieni au fost „cei şapte împotriva lui Hristos", cum i-au acuzat unii din adversarii lor, sau erau de fapt angajaţi în aceeaşi întreprindere apologetică şi restauratoare ca şi corespondenţii lor din secolul al XVII-lea? Subminau într-adevăr creştinismul toţi cei care cereau ca doctrina creştină a viitorului să se centreze pe învăţături etice şi pe dreptate socială sau căutau de fapt să păstreze creştinismul în viaţă în lumea modernă? Concluzia ar putea fi că Mill şi teologii liberali credeau că „şi cu riscul ca victima să fie creştinismul, moştenirea Reformei engleze trebuie păstrată" (Murphy, 1955, 810). Dar

117. Webb, 1990, 136-149; vezi şi Ward, 1990, 55-67.

aceasta ne-ar obliga atunci să tragem o linie foarte clară între păstrarea şi extinderea tradiţiei religioase şi afirmarea unei credinţe – ca şi cum prima ar încerca distrugerea creştinismului şi doar ultima l-ar salva. O interpretare mai plauzibilă istoric este că Mill şi teologii oxfordieni au schimbat termenii identităţii creştine, aşa cum identitatea creştină a fost schimbată de puritani în secolul al XVII-lea şi de filosofii raţionalişti ai secolului al XVIII-lea[118]. În fond, identitatea se sprijină în mare parte pe resurse de energie şi putere suficient de mari pentru a obţine recunoaştere. Aşa cum Reforma şi Contrareforma au schimbat în mod profund identitatea şi înţelegerea de sine a creştinismului, aşa şi Locke, ereticul socinian, ar putea deveni principalul sprijin al apologeţilor creştini din Biserica anglicană în secolul următor. Adevărul este că învăţăturile celor „şapte împotriva lui Hristos" au ajutat la modelarea credinţei creştine în Marea Britanie pentru următoarele patru decenii, iar mulţi din eseişti şi-au încheiat carierele în poziţii înalte în Biserică şi universităţi[119].

Protestantismul din *Despre libertate*

Oricum ar fi soluţionată această problemă de identitate, este evident că nu susţinem că Mill ar fi fost un creştin practicant, ci doar că *Despre libertate* este expresia filosofică a unui anume tip de protestantism şi, mai mult, este adresată în mod explicit unui public protestant. Această ultimă afirmaţie este evidentă chiar şi la suprafaţa textului. *Despre libertate*, în *Collected Works* a lui Mill, constă din cinci capitole însumând 93 de pagini. Capitolul introductiv de 11 pagini începe cu 7 pagini despre contextul istoric. Aici Mill îşi întemeiază în mod explicit apărarea de principiu a libertăţii pe o apărare anterioară a religiei. Făcând o istorie a revendi-

118. Murphy, 1955; Von Arx, 1985; şi eseurile scrise de Turner, Ward, Moore, Von Arx şi Lightman în Helmstadter şi Lightman, 1990, sunt toate analize sofisticate şi dintr-o perspectivă istorică ale scrierilor despre „criza de credinţă" din secolul al XIX-lea şi ale încercării de a păstra credinţa tradiţională, aşezând-o pe o nouă bază. Criza de credinţă, spun ei, a devenit acută tocmai pentru că după momentul evanghelic, religia avea o influenţă atât de puternică asupra vieţii engleze. Acesta este felul în care şi-a privit, de exemplu, John Morley noua credinţă, bazată pe scrierile şi caracterul lui Mill (Hamer, 1968, 4-9).

119. Jowett a devenit directorul Balliol College; Pattison a devenit rectorul Lincoln College, iar Temple a ajuns arhiepiscop de Canterbury.

cărilor în favoarea libertăţii, Mill observă că până atunci „drepturile individului în faţa societăţii au fost afirmate pe temeiuri largi, principiale" doar pe tărâmul religios (*CW* 18, 222, *DL*, 15). Urmează imediat propriul său argument. Capitolul se încheie cu dezavuarea argumentelor în sprijinul libertăţii bazate pe dreptul abstract şi cu afirmaţia că libertatea apărată de el, deşi „nu este nicidecum nouă" (*CW* 18, 226, *DL* 21), înfruntă forme noi de opoziţie. Capitolul 2 este însă cel mai grăitor în această privinţă. Cuprinzând 31 de pagini, adică o treime din întreg, acest capitol constituie o apologie a libertăţii din punctul de vedere al istoriei ideilor, aşa cum a fost dezvoltată în „Despre logica ştiinţelor morale". Mill explică astfel cum adevărul moral şi intelectual a fost forţa conducătoare a oricărui tip de progres uman – a oricărei „utilităţi" – în trecut, şi cum libertatea este necesară în epoca modernă pentru a susţine acest progres. În acest context central al apologiei sale a libertăţii, peste jumătate din numărul total de pagini tratează istoria protestantă şi creştină.

Ipotezele cu care operează acest capitol sunt familiare pentru cercetătorii textului. Ideile sunt şi au fost dintotdeauna motorul progresului; ele trebuie susţinute profund şi pasionat pentru a câştiga în istorie puterea de a modela natura individului şi a societăţii; ideile asigură unitatea politică şi morală a societăţii şi sunt sursa conflictului şi progresului moral şi social. Forma analizei lui Mill este însă mai puţin transparentă. Libertatea de gândire şi dezbatere trebuie lăsată neîncorsetată pentru că societatea are numai de câştigat de pe urma acestui lucru în perioada modernă, în oricare din trei situaţii ipotetice. *Toate aceste trei situaţii, continuă Mill, sunt întemeiate în istoria creştinismului şi a Bisericii.* Apariţiile contemporane ale acestor situaţii constituie deci „momente" care ne readuc în memorie momentul apariţiilor lor anterioare – momente care se întâmplă să fie evenimente definitorii ale istoriei biblice şi ale Bisericii. Cititorul creştin protestant este obligat să-şi susţină identitatea şi să-şi facă valorile cele mai profunde să avanseze *prin apărarea libertăţii* – exact poziţia exprimată de *Essays and Reviews*.

Dacă aceste idei reprimate sunt adevărate (A), necesitatea libertăţii este evidentă pentru toţi cei care cred profund în adevărul propriilor valori morale şi religioase – valori care, istoric vorbind, sunt ele însele produsul unor lupte eroice ale adevărului împotriva falsului. Chiar dacă aceste idei sunt false (B), societatea are de câştigat dacă permite exprimarea lor, pentru că prin aceasta, adevărul ideilor uzuale este întărit: justificările lor vor fi mai clare şi mai bine înţelese de toată lumea, iar valoarea şi puterea lor vor fi consolidate atât psihologic, cât şi social. În al treilea şi cel mai întâlnit caz, când ideile noi conţin adevăruri parţiale (C), societatea câştigă

din motivele pomenite şi pentru A, şi pentru B. Printr-un soi de dialectică a argumentării, experienţei şi reflexiei, adevărul domină falsul şi puterea adevărului în istorie este astfel consolidată.

> Atunci când examinăm fie istoria opiniilor, fie cursul obişnuit al vieţii omului, cui se cuvine să-i punem în seamă faptul că nici cea dintâi, nici cel din urmă nu decurg mai rău decât aşa cum decurg? De bună seamă că nu forţei intrinseci a intelectului omenesc; căci, în orice chestiune care nu este evidentă în sine însăşi, pentru fiecare persoană capabilă să judece chestiunea există nouăzeci şi nouă care n-o pot judeca; iar capacitatea acelei unice persoane este şi ea numai relativă; căci majoritatea oamenilor eminenţi din fiecare generaţie trecută au susţinut multe opinii recunoscute astăzi drept greşite şi au făcut sau aprobat numeroase lucruri pe care acum nimeni nu le va mai justifica... [S]e datorează unei calităţi a spiritului omenesc, izvorul a tot ce este respectabil în om, atât ca fiinţă intelectuală, cât şi ca fiinţă morală, şi anume calitatea de a-şi putea îndrepta greşelile. El este capabil să-şi îndrepte greşelile pe baza discuţiilor şi a experienţei. (*CW* 18, 231, *DL*, 29-30)

Interesantă în analiza lui Mill privind cele trei contexte este predominanţa exemplelor şi argumentelor religioase[120]. În cazul (A), deşi este menţionat Socrate, greutatea argumentaţiei se sprijină pe exemplele lui Hristos, începuturilor Bisericii şi Reformei. Mill exprimă simultan două opinii: cei ce persecutau religia în trecut erau incapabili să *nu* o persecute, însă noi, beneficiarii victimelor lor, am învăţat adevărul mai înalt al toleranţei. Mill îşi umileşte cititorii folosindu-se chiar de credinţele lor cele mai profunde: „drept-credincioşii creştini care sunt înclinaţi să creadă că oamenii care i-au ucis cu pietre pe primii martiri trebuie să fi fost mai răi

120. Privind subiectul (A), 8 din 14 pagini discută creştinismul; despre (B), 5 din 9 pagini; şi despre (C), 4 din 5 pagini. Peste jumătate (17 din 31 de pagini) din întregul capitol abordează creştinismul. Hamburger interpretează această scoatere în relief ca pe un apel la „distrugerea creştinismului", cu intenţia de „a elimina creştinismul" şi a-l înlocui cu o Religie a Umanităţii (1991, 161-163). Faptul că cel mai sofisticat public al lui Mill era compus în mare parte din creştini practicanţi nu este luat în considerare; după cum nu este luată în considerare posibilitatea ca aceştia să fi considerat un protestantism centrat mai mult pe etic ca o continuare a Reformei, atât în cadrul său instituţional, cât şi în moştenirea sa istorică. Ca şi Cowling, 1985, analiza lui Hamburger presupune, în fond, că identitatea fixă a creştinismului în Evul Mediu a fost catolicismul, iar calvinismul şi puritanismul nu sunt luate în considerare.

decât ei înşişi se cuvine să-şi amintească faptul că unul dintre persecutorii lui Isus era chiar Sfântul Paul" (*CW* 18, 236, *DL*, 36).

Discuţia despre libertatea de a promulga idei false (B) este şi ea pătrunsă de istorie şi exemple religioase. Mill apelează aici la principiul protestant potrivit căruia fiecare individ este responsabil pentru temeiul credinţelor sale. Dacă până şi Biserica catolică a permis preoţiei sale să discute adevăruri bine stabilite pentru a furniza o garanţie raţională a temeiurilor lor, protestanţii ar trebui cu atât mai mult să extindă asupra tuturor această libertate intelectuală. În ambele exemple, intenţia este de a păstra credinţa vie şi puternică, răspunzând adversarilor cu *cele mai înaintate cunoştinţe ale epocii*. Mill repetă aici argumentul mai vechi din *System of Logic*, privind riscul ca, fără această nevoie continuă de a apăra adevărul, spiritul să fie sacrificat literei. Cuvintele se vor contracta, începând

> a mai sugera idei, sau sugerează doar o mică parte din cele pe care, la origine, folosirea lor trebuia să le comunice. În locul unei concepţii şi al unei convingeri puternice nu rămân decât câteva vorbe învăţate pe dinafară; or, dacă ceva totuşi rămâne, este vorba numai de coaja şi învelişul din afară al înţelesului, esenţa sa subtilă fiind pierdută. Acest fapt ocupă şi umple un capitol atât de important în istoria omenirii, încât niciodată nu se va putea spune că l-am studiat îndeajuns sau că am meditat destul asupra lui. (*CW* 18, 247, *DL* 54)

Argumentul final al lui Mill – de departe cel mai important şi dominant – este şi mai impregnat de argumentul, analogia şi exemplul religios. Acest argument se sprijină pe faptul că atât opiniile acceptate, cât şi cele neacceptate conţin elemente adevărate şi elemente false (C). Mill pune cel mai mare accent pe această situaţie, deoarece creează acea dialectică ce constituie impulsul gândirii şi motorul progresului. Aici însă Mill se confruntă cu un obstacol major, unul deosebit de important pentru minţile cititorilor protestanţi contemporani, pătrunşi de sentimentul religiei evanghelice: cum se pot aplica presupunerile acestei dialectici evangheliilor, care conţin cea mai pură şi mai rafinată moralitate cu putinţă? Mill realizează că miza este mare: „Cum acesta este, dintre toate cazurile, cel mai important în practică, nimic nu poate fi mai potrivit pentru a supune la probă dictonul general" (*CW* 18, 254, *DL*, 65). În răspuns la aceasta, Mill repetă un argument folosit în urmă cu câţiva ani („Sedgwick's Discourse", *CW* 10, 65) pentru a demonstra că Noul Testament nu a fost niciodată conceput ca „o doctrină morală completă": „Evanghelia face totdeauna referire la o moralitate preexistentă, limitându-se, în preceptele sale, la cazurile

particulare în care moralitatea trebuie corectată sau înlocuită de o alta, mai elevată şi mai cuprinzătoare ; în plus, ea vorbeşte în termeni foarte generali, adesea imposibil de interpretat literal" (*CW* 18, 254, *DL*, 65).

Cea mai mare parte a doctrinei etice pre-existente şi specifice, de exemplu, vine din Vechiul Testament şi este în consecinţă un sistem „sub multe aspecte barbar şi [care] a fost destinat exclusiv unui popor barbar" (*CW* 18, 225, *DL*, 65). Într-un sens mai larg, toate doctrinele morale şi etice sunt temporare şi incomplete ; doar „spiritul" este etern şi dincolo de ravagiile timpului[121]. Mill începe aici o lungă serie de argumente care constituie - dacă putem spune aşa - o litanie a locurilor comune a protestanţilor liberali la acea vreme. Acestea nu depăşesc în nici un fel limitele *Essays and Reviews* sau ale Prelegerilor Bampton de la Oxford începând cu anii 1850. Împreună ele constituie o serie de concluzii şi proiecţii istoriciste inspirate de acelaşi spirit care i-a animat pe actorii principali din această istorie. Conţinut implicit în toate aceste concluzii este faptul că istoria biblică, ecleziastică şi teologică nu poate fi separată de istoria mai largă a omului, a instituţiilor, practicilor şi ideilor sale speculative. Şi cum această istorie este continuă şi progresivă, la fel trebuie să fie şi doctrinele morale ale creştinismului.

---

121. Într-o scrisoare din 1832, Mill i se adresa lui John Sterling : „Am renunţat de multă vreme să tânjesc să fiu mai fericit decât sunt ; şi numai aşa am început să mă bucur de bunăstare. Ce puţini sunt cei care au descoperit înţelepciunea acestui precept ; când este privit cum ar trebui să fie toate cuvintele lui Hristos, nu ca legi enunţate cu precizie logică pentru a reglementa detaliile comportamentului nostru ; căci acestea trebuie să fie, ca toate celelalte maxime de prudenţă, *variabile* : ci ca întruchiparea în cuvinte a *spiritului* oricărei moralităţi, a dreptei autoeducaţii, ale căror principii nu se pot schimba, din moment ce natura omului nu se schimbă, deşi circumstanţele o fac. Nu intenţionez ca prin folosirea termenului de autoeducaţie să atac ideea că această educaţie ar veni de la omul însuşi sau direct de la Dumnezeu : vreau să spun că aceasta este educaţia sinelui omului, a sentimentelor şi voinţei sale, cea care-i permite să privească mai departe şi să vadă cum trebuie să acţioneze, fără a-i impune o definiţie strictă, un mod anume de acţiune ; lucru pe care mi-e clar că multe din preceptele evanghelice nu au intenţia de a-l face, fiind în mod manifest nepotrivite acestui scop : luaţi aminte la ce vă spun ; sau cea mai măreaţă - poartă-te cu ceilalţi aşa cum ai dori să se poarte ei cu tine... Toate acestea ar fi nocive ca lege morală, cu putere în tribunal, dar sunt excelente ca instrucţiune pentru judecător în *forum conscientiae*, adică spiritul în care să privească dovezile, poziţia pe care să o adopte pentru a vedea clar implicaţiile morale a ceea ce analizează" (*CW* 12, 100).

În această porţiune din *Despre libertate*, Mill foloseşte patru exemple din istoria creştinismului care demonstrează caracterul său incomplet şi deci nevoia, de-a lungul istoriei şi în prezent, de a completa această moralitate cu ajutorul unor sisteme de gândire seculare sau chiar direct opuse. Primul „împrumut" a fost din moralitatea greacă şi romană, pentru a combate şi transcende legalismul şi insularitatea iudaismului. Acelaşi împrumut a ajutat creştinismul să îmbrăţişeze (sau cel puţin să se adapteze la) obligaţiile publice şi moralitatea politică. În al doilea rând, moralitatea creştină din perioada medievală nu a fost produsul lui Hristos sau al apostolilor, ci al teologilor, urmând a fi apoi adoptată, revizuită sau respinsă de diverse grupări protestante. În al treilea rând, acelaşi proces de creaţie şi modificare, care a durat un mileniu, a integrat multe valori şi idei din cultura europeană, valori şi culturi care treceau ele însele prin schimbări. În ultimul rând, datorită faptului că principala barieră în calea răspândirii creştinismului la începuturile sale a fost un păgânism dominant şi prea pământesc, creştinismul celeilalte lumi (aşa cum era exprimat el în Biblie) era insuficient atunci şi este insuficient şi acum pentru o moralitate completă.

> Idealul său este mai curând negativ decât pozitiv; mai curând pasiv decât activ; este Inocenţa, mai curând decât Nobleţea; Abţinerea de la Rău, mai curând decât Făptuirea energică a Binelui... În oroarea sa faţă de senzualitate, ea şi-a făcut un idol din ascetism, idol care s-a degradat treptat, devenind unul al legalităţii. Ea propune speranţa de a ajunge în rai şi frica de iad,... [conferind] moralităţii umane un caracter esenţialmente egoist, prin aceea că desparte sentimentul datoriei din fiecare om de interesele semenilor săi. (*CW* 18, 255, *DL*, 66)

După ce a spus toate acestea, Mill îşi asigură cititorii că această critică nu contestă în nici un fel etica creştină sau învăţăturile lui Hristos, ci doar atrage atenţia asupra caracterului lor incomplet ca moralitate. Încercările de azi de a menţine etica între limite biblice şi de credinţă – în special în lumina relatării de faţă – ar fi un deserviciu atât pentru moralitate, cât şi pentru creştinism. Astfel, oricare ar fi adevărul simţit al creştinismului centrat biblic, acesta trebuie să rămână mereu deschis surselor necreştine şi chiar anti-creştine, „pentru a putea produce regenerarea morală a omenirii" (*CW* 18, 257, *DL*, 68). Această deschidere nu va pune în sine capăt sectarianismului limitat din religie sau filosofie, dar legile şi opiniile tolerante vor crea un mediu intelectual bogat, împiedicând erorile să devină prejudecăţi, iar adevărurile convenţionale „devenind, prin exagerare, un neadevăr" (*CW* 18, 257, *DL*, 69).

Citit din această perspectivă, capitolul următor (capitolul 3), despre individualitate, pare mult mai puţin „libertarian" şi mai puţin situat istoric decât este considerat în mod obişnuit. Individualitatea cea mai dezvoltată îşi găseşte modelele cele mai inspiratoare în istoria clasică şi biblică[122]. Capitolul 4, despre uzul adecvat al constrângerii morale în comparaţie cu constrângerea fizică şi cea juridică, poate fi şi el interpretat diferit, ca atestând nevoia continuă de resurse puternice în cultura morală pentru a susţine progresul intelectual şi moral[123]. Acest capitol nu anulează scrierile lui Mill despre Coleridge, Biserica naţională şi cler. În ultimă instanţă, această interpretare a capitolului 2 ne ajută să înţelegem aplicaţiile aparent „neliberale" ale principiilor privind libertatea ale lui Mill în capitolul 5[124].

Concluzie

A citi *Despre libertate* din perspectiva metodei deductive inverse sau istorice a lui Mill, aşa cum este definită în „Logica ştiinţelor morale", înseamnă a afirma că *Despre libertate* presupune un „orizont" pre-existent în cadrul căruia principiile sale sunt adevărate[125]. Înseamnă totodată a spune că pentru a păstra adevărul acestor principii, trebuie păstrat acest orizont. Există două moduri de a reafirma această idee. Unul constă în a afirma că principiile liberale ale lui Mill cer orizonturile „neliberale" ale lui Mill, dacă prin *neliberale* înţelegem nevoia de bunuri esenţiale şi adevăruri speculative pentru a apăra drepturile abstracte. Al doilea este să spunem că liberalismul însuşi este un set de virtuţi esenţiale, ca şi un set de principii abstracte – şi că principiile nu au nici un sens în afara acestor virtuţi. Acesta este adevărul oricât am încerca să diminuăm forţa acestui fapt, prin reducerea sferelor vieţii asupra cărora ar trebui să opereze principiile liberale – adică la instituţiile publice şi acţiunile oficiale.

---

122. Vezi capitolele scrise de Devigne şi Berkowitz în Eisenach, 1998.
123. Vezi capitolele scrise de Capaldi şi Vernon în Eisenach, 1998.
124. Vernon, 1989, 178-180, interpretează „principiul foarte simplu" al libertăţii ca pornind de la ipoteza „contextului unei «comunităţi civilizate» cu relaţii morale dezvoltate şi complexe". A vedea ce sunt aceste relaţii morale înseamnă a înţelege aplicaţiile „neliberale" din capitolul 5.
125. Această interpretare este sugerată pentru prima oară în capitolele acestui volum scrise de Friedman, Bouton şi Megill în Eisenach, 1998.

Privit din acest punct de vedere, capitolul de faţă a încercat să arate existenţa şi prioritatea orizonturilor în scrierile lui Mill, o prioritate recunoscută implicit de creştinii liberali cărora li s-a părut atât de plauzibil să-şi însuşească principiile lui Mill. Mai mult, am demonstrat eu, însăşi lucrarea *Despre libertate* presupune că liberalismul viitor nu va fi construit pe ruinele creştinismului, ci în cadrul său religios, istoric şi filosofic lărgit. Acest orizont completează practicile morale şi aranjamentele instituţionale în apărarea cărora vine Mill. Pedeapsa capitală, reprezentarea parlamentară non-majoritară şi organizarea electorală, familia şi înzestrările Bisericii au fost toate apărate ca fiind compatibile şi necesare pentru susţinerea principiilor sale. În ultimele două capitole din *Despre libertate*, constrângerea morală asupra actelor autoreferenţiale ale celor din jur, pe care o permite şi chiar o încurajează Mill, poate fi considerată ca un mod de a apăra „virtuţile" care stau la baza „drepturilor". Libertatea juridică şi socială este necesară în epoca modernă *pentru că* oamenii de idei contemporani au nevoie în mod special de ea. Aceasta este premisa capitolului 3 din *Despre libertate*, care vine ca un ecou al cererii anterioare al lui Mill, din „The Spirit of the Age", de noi conducători cu „convingeri puternice şi sentimente constante şi nefluctuante". Doar nişte orizonturi morale şi filosofice recunoscute şi afirmate explicit pot conţine şi susţine convingerile puternice care sunt „esenţiale pentru demnitatea sau soliditatea caracterului şi pentru capacitatea de a ghida sau guverna omenirea" (*CW* 22, 294).

Acest orizont al liberalismului este cel mai evident filosofic în metoda istorică din „Logica ştiinţelor morale" şi cel mai bine susţinut în „Coleridge", eseu pe care Mill îl încheie spunând că „un filosof conservator nu poate fi în întregime conservator, ci trebuie adesea să fie mai liberal decât liberalii înşişi". Într-adevăr, aceste orizonturi trebuie adesea apărate chiar dacă, din punctul de vedere al logicii, ele „erau o absurditate", pentru că sunt „calculate să producă o sută de absurdităţi mai rele decât ele" (10 *CW*, 162-63)[126].

126. Mark Pattison exprimă această idee cel mai clar când discută un episod de intoleranţă a Bisericii în Geneva lui Calvin: „Se poate întâmpla cu uşurinţă ca liberalismul să se găsească de-o parte a baricadei şi libertatea de cealaltă. Pentru că liberalismul este doar dorinţa nereflectată de a fi liber de constrângere, instinctul natural al omului liber şi nimic mai mult. Până când acest instinct nu se transformă în conştiinţă, până când impulsul nu este educat în spontaneitate, libertatea celui cu adevărat liber nu se poate exercita" (Pattison, 1889, 39).

Referinţe bibliografice[127] :

Allen, Peter, 1985, „S.T. Coleridge's *Church and State* and the Idea of an Intellectual Establishment" in *Journal of the History of Ideas* 46, 89-106.

Altholz, Josef, 1977, „Periodical Origins and Implications of *Essays and Reviews*", in *Victorian Periodicals Newsletter* 10, 140-154.

Best, Geoffrey, 1970, „Evangelicalism and the Victorians", in *The Victorian Crisis of Faith*, ed. Anthony Symondson, London: SPCK.

Bradley, Ian, 1976, *The Call to Seriousness: The Evangelical Impact on the Victorians*, London: Jonathan Cape.

Britton, Karl, 1976, „John Stuart Mill on Christianity", in *James and John Stuart Mill: Papers of the Centenary Conference*, ed. John Robson and Michael Laine. Toronto: University of Toronto Press.

Collini, Stefan, 1991, *Public Moralists: Political Thought and Intellectual Life in Britain, 1850-1930*, Cambridge: Cambridge University Press.

Coneybeare, W.J., 1853, „Church Parties", in *Edinburgh Review* 98, 273-342.

Cowling, Maurice, 1985, *Religion and Public Doctrine in Modern England*, vol. 2, Cambridge: Cambridge University Press.

Eisenach, Eldon J., 1998, ed., *Mill and the Moral Character of Liberalism*, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.

Ellis, Ieuan, 1980, *Seven Against Christ: A Study of „Essays and Reviews"*, Leiden: E.J. Brill.

Francis, Marc, 1974, „The Origins of *Essays and Reviews*: An Interpretation of Marc Pattison in the 1850s", in *Historical Journal* 17, 797-812.

Hamburger, Joseph, 1991, „Religion and *On Liberty*", in *A Cultivated Mind: Essays on J.S. Mill Presented to John Robson*, ed. Michael Laine, Toronto: University of Toronto Press.

Hamer, D.A., 1968, *John Morley: Liberal Intellectual in Politics*, Oxford: Oxford University Press.

Harrison, Frederic, 1911, *Autobiographical Memoirs*, 2 vol., London: Macmillan.

Harvie, Christopher, 1976, *The Lights of Liberalism: University Liberals and the Challenge of Democracy, 1860-1886*, London: Allen Lane.

Helmstadler, Richard J. & Bernard Lightman, eds., 1990, *Victorian Faith in Crisis: Essays on Continuity and Change in Nineteenth-Century Religious Belief*, Stanford, Calif.: Stanford University Press.

Hollis, Martin, 1972, „J.S. Mill"s Political Philosophy of Mind", in *Philosophy* 47, 334-47.

Kent, Christopher, 1969, „The Higher Journalism and the Mid-Victorian Clerisy", in *Victorian Studies* 13, 181-198.

127. Conform bibliografiei de la sfârşitul volumului Eisenach, 1998 (n.coord.).

Knights, Ben, 1978, *The Idea of the Clerisy in the Nineteenth Century*, Cambridge: Cambridge University Press.

Letwin, Shirley Robin, 1965, *The Pursuit of Certainty*, Cambridge: Cambridge University Press.

Morley, John, 1898, *Critical Miscellanies*, vol. 3, London: Macmillan.

Morris, John N., 1966, *Versions of the Self: English Autobiography from John Bunyan to John Stuart Mill*, New York: Basic Books.

Morrow, John, 1990, *Coleridge's Political Thought: Property, Morality, and the Limits of Political Discourse*, New York: St. Martin's Press.

Murphy, Howard, 1955, „The Ethical Revolt Against Christian Orthodoxy in Early Victorian England", in *American Historical Review* 60, 800-817.

Packe, Michael St. John, 1954, *Life of John Stuart Mill*. New York: Macmillan Company; London: Secker & Warburg.

Pattison, Mark, 1877, „The Age of Reason" in *Fornightly Review* 21, 343-61.

***, 1889, *Essays of the Late Mark Pattison*, vol. 2, ed. Henry Nettleship, Oxford: Clarendon Press.

Peterson, Linda, 1986, *Victorian Autobiography: The Tradition of Self-Interpretation*, New Haven: Yale University Press.

Sparrow, John H.A., 1976, *Mark Pattison and the Idea of a University*, Cambridge: Cambridge University Press.

Stephen, James Fitzjames, 1862, *Defence of the Rev. Rowland Williams, D.D., in the Arches" Court of Canterbury*, London: Smith, Elder.

Turner, Frank, 1990, „The Victorian Crisis of Faith and the Faith That Was Lost", in *Victorian Faith in Crisis: Essays on Continuity and Change in the Nineteenth-Century Religious Belief*, ed. Richard J. Helmstadter & Bernard Lightman, Stanford, Calif.: Stanford University Press.

Vernon, Richard, 1989, „J.S. Mill and the Religion of Humanity", in *Religion, Secularization, and the Political Though: Thomas Hobbes - J.S. Mill*, ed. James E. Crimmins, London: Routledge.

Voegeler, Martha S., 1984, *Frederic Harrison: The Vocations of a Positivist*, Oxford: Oxford University Press.

Von Arx, Jeffrey Paul, 1985, *Progress and Pessimism; Religion, Politics, and History in Late Nineteenth-Century Britain*, Cambridge: Harvard University Press.

Ward, W.R., 1990, „Faith and Fallacy: English and German Perspectives on the Nineteenth Century", in *Victorian Faith in Crisis: Essays on Continuity and Change in Nineteenth-Century Religious Belief*, ed. Richard J. Helmstadter & Bernard Lightman, Stanford, Calif.: Stanford University Press.

Webb, R.K., 1990, „The Faith of Nineteenth-Century Unitarians: A Courious Incident", in *Victorian Faith in Crisis: Essays on Continuity and Change in Nineteenth-Century Religious Belief*, ed. Richard J. Helmstadter & Bernard Lightman, Stanford, Calif.: Stanford University Press.

VINĂ ŞI LIBERTATE: UN COMENTARIU LA CAPITOLUL II DIN *DESPRE LIBERTATE*

Radu M. Solcan

Varietatea interpretărilor eseului lui Mill *Despre libertate* este de-a dreptul deconcertantă. Nu mă voi opri asupra lor în comentariul propriu-zis. Aici obiectivul principal este Capitolul II, nu clasificarea interpretărilor. Am adnotat însă bibliografia. Cititoarea sau cititorul îşi pot face o idee despre diversitatea analizelor parcurgând aceste însemnări.

Majoritatea interpretărilor sunt centrate pe contrastul dintre *utilitate* şi *libertate*. Conform analizelor clasice, în *Despre libertate*, Mill se îndepărtează de utilitarism şi promovează *libertatea* ca valoare în sine. Alternativa o reprezintă încercarea de a găsi un fir unitar în gândirea lui Mill. S-a zis, pe de altă parte, că abordarea libertăţii la Mill ar fi anistorică, abstractă sau că Mill ar fi un agnostic în chestiunile religioase. Fiecare dintre aceste susţineri este contrazisă de alţi interpreţi, care aduc, la rândul lor, propriile dovezi.

De ce doar „Despre libertatea gândirii şi a cuvântului"? În primul rând, pentru că Mill separă această problemă de restul problemelor abordate în eseu. În al doilea rând, pentru că discutarea acestei probleme ocupă o treime din eseul lui Mill. Este partea în care Mill oferă un argument paradigmatic. Şi nu în ultimul rând, pentru că textul acesta are o fascinaţie aparte: un subiect *politic* este discutat cu un rafinament şi o detaşare uluitoare. Unde sunt imprecaţiile de mahala ale unui Lenin sau etichetările şi imprecaţiile unui Marx? Lista ar putea continua şi cu mulţi alţi autori, „de stânga" sau „de dreapta". Indiscutabil, Mill este cel care se pretează prin excelenţă unei discuţii academice.

Dacă sunteţi interesate sau interesaţi de influenţa istorică, atunci şi la acest capitol bilanţul este surprinzător. Deşi nu cred că impactul asupra istoriei este cel care face ca un filosof să fie mare, iradierea gândirii lui

Mill ne apare acum, la trecerea dincolo de anul 2000, ca fiind mai mare decât cea a lui Karl Marx. În problema libertăţii de exprimare, argumentele lui Mill au o greutate aparte şi de aceea ne vom referi la ele în continuare. Mill a avut un rol însă în atâtea chestiuni care preocupă lumea de azi şi, întâmplător sau nu, soluţiile sale par a se bucura de cea mai mare favoare. Pe unul dintre primele locuri cred că ar trebui menţionată emanciparea femeilor. Dar nu ar trebui să uităm concepţiile sale economice. Fie că ne place sau nu, ideea corectării distribuţiei bunurilor sau a egalizării condiţiilor de start sunt astăzi răspândite, în variante mai mult sau mai puţin apropiate de sùgestiile lui Mill. Foştii discipoli ai lui Marx au adoptat – pe furiş sau nu – ideile lui John Stuart Mill. Şi, din nou fie că ne place sau nu, forţele armate occidentale intervin pe continentul european, aşa cum sugera Mill că ar trebui să facă. Dar nu toate acestea, cred, dau măsura valorii lui Mill ca filosof. Am putea fi chiar lesne ridiculizaţi dacă am insista asupra acestor aspecte. Dacă am mai adăuga şi câteva argumente de genul „Mill spune că", atunci am avea cultul clasicilor marxism-leninismului în variantă „liberală". Nici lui Marx nu i-ar fi plăcut „cultul clasicilor", dar în cazul lui Mill este de-a dreptul fără noimă.

Dacă este vorba despre Mill şi actualitate, ar mai trebui adăugat ceva. Cazurile pe care le are în vedere Mill atunci când discută despre libertatea de exprimare nu sunt de genul celor sugerate, de pildă, de coperta traducerii în limba română a *Despre libertate*[128]. Coperta înfăţişează un grup de dansatori goi. Îmi amintesc cât de scandalizat a fost traducătorul de coperta respectivă. Coperta nu depindea însă nici de traducător, nici de redactorul textului, aşa că ea a rămas cum era. Sugestia ei este eronată. Mill nu era interesat de „depăşirea prejudecăţilor cu privire la costumele de dans" sau ceva asemănător. Fapt este totuşi că în dezbaterile din secolul al XX-lea cu privire la pornografie şi la distincţia dintre artă, erotism şi pornografie, argumentele de tip Mill au fost utilizate[129]. Aşa că, în cele ce urmează, am să accept provocarea. Desigur, coperta amintită este nepotrivită pentru *cartea* lui Mill ca atare. Exemplele către care ne conduce, indiferent care ar fi fost intenţiile lui Mill, reprezintă însă, până la urmă, cazuri-limită extrem de interesante.

---

128. Autorul se referă la ediţia Humanitas 1994 a lucrării *Despre libertate*, apărută în traducerea lui Adrian-Paul Iliescu. (n.coord.)
129. Vezi [Himmelfarb 1990: 153] pentru precizări cu privire la faptul că atunci când Mill vorbeşte despre „experimente cu moduri de viaţă" [L3: alin.1] nu are în vedere experimente sexuale. În genere, nu eliberarea senzualităţii este scopul lui Mill.

Chiar dacă nimeni nu ar mai citi astăzi *Despre libertate* ca pe un text relevant pentru probleme actuale, s-ar păstra intactă satisfacţia lecturii textului filosofic ca atare. Cele două aspecte trebuie bine disociate, chiar dacă textul continuă să fie relevant. Care este problema la care se referă Mill în Capitolul II? Să spunem că trăim într-o societate în care nu există un regim tiranic, care ar stabili arbitrar care sunt limitele exprimării oamenilor [L2: alin.1]. În România anului 2000 nu ne este greu să înţelegem situaţia. Este destul să facem o comparaţie cu 1989. Abia în ultimele zile ale acelui an libertatea de exprimare devine neîngrădită de către un regim tiranic. Şefii presei nu mai sunt numiţi de către stat; presa nu mai este controlată de organizaţiile unui singur partid şi de către poliţia secretă. Nu ar avea rost să punem astăzi problema libertăţii presei, de pildă, ca pe o chestiune ce ţine de crearea unui cadru constituţional, care să consfinţească libertatea presei şi rezolvarea oricărui conflict generat de presă numai pe baza legii. Dar legea însăşi, într-o democraţie, este stipulată de reprezentanţii aleşi de către cetăţeni. Aceşti reprezentanţi se află sub presiunea diferitelor segmente ale opiniei publice. Ce ar putea împiedica formarea unui segment majoritar al opiniei publice sau a unei alianţe a diverselor părţi ale opiniei publice care să aibă *înclinaţii tiranice*? Evident, nimic nu împiedică acest lucru. Tocmai această situaţie o examinează Mill [L2: alin.1]. Nu ne este greu să ne găsim exemple de acest gen în cazul istoriei noastre recente. Majoritatea opiniei publice, de exemplu, poate respinge ideea de a învăţa în altă limbă. Alteori, posturi publice sunt refuzate unor persoane pe motiv că nu ar avea o atitudine suficient de patriotică în scrierile lor. Chiar acum, când scriu aceste rânduri, se pune problema sancţionării unor televiziuni pentru că ar fi difuzat programe lipsite de bun gust în noaptea de Anul Nou. Presiunea opiniei publice se poate, de asemenea, exercita şi sub alte forme decât amenzile aplicate de către agenţii statului sau refuzarea de posturi publice. Recent, o cunoscută gimnastă a pozat nudă într-o revistă pentru bărbaţi. Nu voi insista asupra detaliilor cazului real. În filosofie cultivăm cazurile imaginare. Dar substanţa lor poate şi trebuie să fie extrasă din cazuri reale, pentru a-i conferi filosofiei aplicabilitate. Astfel, ne putem lesne închipui că ziariştii care alcătuiesc clasamentele cu cei mai buni sportivi o taie pe gimnastă de pe liste. De asemenea, antrenorii echipei o pot scoate din lot. Tot acest gen de presiuni poate foarte bine să nu aibă nici o legătură cu statul. Este faimoasa presiune a *opiniei publice* de care vorbeşte John Stuart Mill.

Când *pot totuşi*, după Mill, interveni pedepsele legale (fizice sau pecuniare) sau sancţiunile opiniei publice (de ordin moral sau nu)? Toate

acestea le voi numit, pe scurt, *constrângeri* aplicate unui individ. Pentru a stăpâni sensul termenului „constrângere" aş prefera să avem în minte exemplele de mai sus şi să le folosim ca pe o paradigmă pentru a decide dacă este sau nu ceva o constrângere în acest sens. Ceea ce pare Mill să spună este că se introduc restricţii în *sfera personală* a individului cu scopul de a pedepsi. Sfera aceasta o putem înţelege ca pe un mănunchi de acţiuni asupra cărora individul este suveran. Evident că şi un copac prăbuşit de furtună peste uşa mea ar reduce sfera mea personală. Dar nu mi-a impus nimeni un arest la domiciliu. Pentru a fi vorba de o constrângere în sensul care ne interesează aici trebuie să existe intenţia de a descuraja înfăptuirea pe viitor a unei acţiuni sau a alteia. Această formulare pare să capteze cel mai bine spiritul lui Mill. Mill era un utilitarist şi, pentru un utilitarist, o pedeapsă este un mod de a impune un cost care schimbă balanţa dintre beneficiile şi costurile unei acţiuni. Pedeapsa descurajează în acest fel acţiunile respective. Modul acesta de a vedea lucrurile este valabil şi în cazul unei organizaţii. Dacă un consiliu pedepseşte o televiziune, face efectiv acest lucru. Ea impune un cost suplimentar menit să împiedice prezentarea în viitor a unui anumit tip de programe.

Răspunsul lui Mill este sub forma unui principiu puternic, aplicabil în toate cazurile în care intervine constrângerea: „unicul ţel în care puterea se poate exercita, în mod legitim, asupra oricărui membru al societăţii civilizate, împotriva voinţei sale, este acela de a împiedica vătămarea altora." (L1: alin. 9). S-a zis că „vătămarea" este un concept greu de definit. Aşa şi este. Dacă expir şi trimit spre tine virusul gripei, se poate spune că te-am vătămat. Există însă variate grade ale unei asemenea acţiuni. Este limpede că, din punct de vedere utilitarist cel puţin, *vătămarea* înseamnă a restrânge sfera privată a alteia sau a altuia în aşa măsură sau în aşa fel încât să *legitimeze* recursul la constrângere. Accentul lui Mill este, de fapt, pe conceptul de „legitim". Ca să scoatem în evidenţă acest accent putem să dăm principiului lui Mill o turnură aproape tautologică: constrângerea se poate exercita asupra cuiva numai dacă se face vinovat de ceva. Acum principiul este mult mai slab. Avantajul este că ne putem întreba ce anume ar putea constitui, în spiritul lui Mill, o *vină*. Mai mult decât atât, ne putem întreba cine se face vinovat şi de ce anume. Simetria dintre vătămare şi constrângere ne sugerează că aceeaşi acţiune poate să apară într-o lumină foarte diferită? Dacă un spectacol este interzis pe motiv că este de prost gust este aceasta o constrângere aplicată legitim sau este, de fapt, o vătămare a altora? Răspunsul depinde evident de ce anume este sau nu „legitim".

A împiedica pe cineva să publice ceva sau să se exprime în public este una dintre cele mai drastice constrângeri. A spune că ea, după Mill din *Despre libertate*, nu trebuie aplicată niciodată este în acelaşi timp nu foarte departe de adevăr, dar şi inducător în eroare. În primul rând, Mill are o serie de presupoziţii, explicite sau implicite, care se cer clarificate. În al doilea rând, argumentarea ca atare în favoarea libertăţii de exprimare este mai importantă decât ideea de libertate de exprimare ca atare. De ce lucrurile stau aşa, după Mill, vom încerca să arătăm în continuare.

În rezumat, ceea ce am creionat până acum este o problemă, cea a libertăţii, un caz, cel al libertăţii de exprimare, şi un principiu. Principiul l-am lărgit în mod deliberat pentru a putea preciza de ce anume ne-am face vinovaţi atunci când ne exprimăm. Exemplele noastre vor trece în mod intenţionat dincolo de cadrul trasat de către Mill. Ele sugerează mai degrabă felul în care ar putea fi pusă la încercare teoria lui Mill. Înainte de a o testa să vedem însă cum am putea reconstitui ceea ce spune efectiv Mill.

Arhitectura argumentării lui Mill

De la bun început ar trebui amintit că Mill nu-şi fundamentează poziţia pe apelul la *drepturile* individuale. Deşi, în *Despre libertate*, foloseşte adesea conceptul de „drepturi", acesta nu este un concept primar pentru Mill. De aceea pare cel mai fericit să nu recurgem deloc la limbajul drepturilor. Nu în ultimul rând, Mill respinge ideea de „drept" pentru că este *abstractă*, independentă de orice utilitate[130]. Prin urmare, argumentele în favoarea libertăţii nu pot pleca de la premisa existenţei unor drepturi ale indivizilor care nu pot fi încălcate şi din care putem deduce configuraţia

130. Într-un pasaj faimos, Mill scrie : „Este nimerit să declar că eu mă abţin să trag vreun folos pentru argumentarea mea din ideea unor drepturi abstracte, independente de utilitate. Consider utilitatea ca instanţă ultimă în toate chestiunile etice ; este vorba de o utilitate în sensul cel mai larg, o utilitate care se bazează pe interesele de totdeauna ale omului, ca fiinţă capabilă de progres. Aceste interese, susţin eu, autorizează subordonarea spontaneităţii individuale controlului extern numai în ceea ce priveşte acele acţiuni ale fiecărui om care aduc atingere intereselor altora". [L1 : 11]. S-a scris mult despre felul în care putem interpreta conceptul de *utilitate*, aşa cum îl foloseşte Mill în *Despre libertate*. A se vedea [Rees 1991] pentru o deplasare a accentului către rolul *intereselor*.

sferei personale, a acelei sfere în care constrângerea nu poate fi exercitată decât în anumite condiţii bine determinate. Aceasta nu este o remarcă de ordin secundar. Ne dăm seama de ce lucrurile stau aşa de îndată ce examinăm posibilitatea de a spune că problema *tiraniei majorităţii opiniei publice* este rezolvată, în statele democratice, prin recunoaşterea drepturilor individuale. Nu pot fi adoptate, în aceste state, legi care încalcă drepturile individuale. În acest fel, protecţia pe care o doreşte Mill s-ar putea spune că este asigurată. Mill nu consideră că drepturile recunoscute în acest fel sunt de dispreţuit. Chestiunea care-l interesează este însă aceea a argumentării în favoarea libertăţii. Iar în această problemă el adoptă o cu totul altă perspectivă decât aceea a drepturilor.

Prin urmare, trebuie să renunţăm la a da vreun sens ideii dreptului la libera exprimare. Strategia pe care o anunţă la începutul Capitolului II din *Despre libertate* este aceea a unei demonstraţii pe cazuri. La început, el menţionează două cazuri. Acestea sunt identificate pornind de la ideea că opiniile pe care le pot exprima oamenii sunt de două feluri: adevărate sau false. Dacă libertatea de exprimare este îngrădită, atunci fie sunt înăbuşite – în primul caz – opinii adevărate, fie – în al doilea caz – sunt suprimate opinii false. Esenţial este să se arate că oamenii au mai mult de pierdut decât de câştigat şi într-un caz, şi într-altul[131].

Strategia de mai sus pare a avea defecte evidente. Opiniile nu par a fi tranşant adevărate sau false. Plăcerea pe care ar putea-o avea o majoritate atunci când se suprimă o opinie eretică ar putea fi atât de mare încât ne-am putea întreba de ce ar fi neapărat pierderile, în sens utilitarist, cauzate de restrângerea libertăţii unora mai mari decât câştigurile. Mill pare a răspunde la asemenea obiecţii cu unele corecturi făcute pe parcurs. Recunoaşte, de pildă, posibilitatea unor opinii în care se amestecă falsul cu adevărul. Dar este oare vorba despre repararea din mers a argumentării sau despre o structură diferită a ei? Mi se pare mai rezonabil să încercăm să identificăm o arhitectură mai complicată a argumentării decât să ne mulţumim cu cea simplă, dar vulnerabilă în confruntarea cu varietatea de contraexemple.

Mill cred că se confruntă cu o situaţie familiară în filosofie şi nu numai. Contextele în care se pune problema libertăţii de exprimare sunt foarte variate. Complexitatea lor este prea mare pentru a fi abordată în mod direct. El recurge la ceea ce am putea denumi o *arhitectură stratificată a argumentării*. Într-un prim strat sunt examinate situaţii cât mai simple. Astfel, prin opinii am putea înţelege *teorii* care sunt unele complet

131. Vezi în acest sens finalul [L2: alin. 1] şi [L2: alin. 2].

adevărate, altele complet false. Evident, „teorii" ar însemna aici colecţii de susţineri, de afirmaţii. Ar lipsi orice interes pentru structurile interne, ierarhizarea afirmaţiilor şi aşa mai departe. Aceasta este situaţia la care s-a făcut trimitere mai sus. Tot rostul identificării ei e acela de a ne permite să producem un argument în favoarea libertăţii de exprimare. În stratul următor, vom genera un alt argument, prin analogie cu cel anterior şi aşa mai departe. Dacă putem arăta că suntem în stare să construim astfel o argumentare pentru situaţii variate, atunci putem trage o concluzie în favoarea libertăţii în genere. De la un strat la altul cazurile examinate variază şi de aceea nu putem face decât analogii, dar trecerile cred că îi apar lui Mill ca fiind perfect plauzibile.

Mill renunţă, de fapt, destul de repede la primul strat al argumentării. Acesta este mai mult anunţat[132]. El ia, de fapt, în considerare posibilitatea de a respinge sau de accepta o opinie. În felul acesta ar fi de examinat patru cazuri: (1) respingerea necritică de către majoritate a adevărului; (2) acceptarea necritică a adevărului; (3) respingerea necritică a falsului; (4) acceptarea necritică a falsului. Calificativul crucial aici este „necritică". El înseamnă, de fapt, suprimarea libertăţii de a critica. Din felul în care este pusă de la bun început problema se înţelege că este vorba despre acţiuni de limitare a criticii de către majorităţi.

Mill identifică primul caz cu cel de al patrulea[133] şi pe al doilea cu cel de al treilea[134]. În acest fel se operează o reducere la o situaţie cu numai

132. Dacă citim [L2: alin. 2] aflăm că trebuie examinate separat cele două cazuri (cel în care opiniile sunt adevărate şi cel în care sunt false). Apoi urmează, chiar la începutul [L2: alin. 3], anunţul că este abordat primul caz. Trebuie să fim atenţi totuşi la faptul că Mill spune că opinia adevărată este *suprimată*. Voi interpreta această formulare ca însemnând „respingere necritică sprijinită de coerciţie".

133. Mill spune că este posibil ca „opinia unanim admisă să fie falsă şi, prin urmare, o altă opinie să fie adevărată" [L2: alin. 35]. În original, „opinia unanim admisă" este *received opinion*, un termen foarte sugestiv, dar fără echivalent exact în română. Este vorba despre opinia consacrată, opinia curentă, dominantă, însă elementul decisiv este cel legat de acceptarea şi, mai ales, *modul* de acceptare al opiniei respective de către majoritate.

134. Acest al doilea caz este descris ca fiind cel în care „opinia unanim admisă este adevărată", iar confruntarea cu falsul, pe care nu este greşit în acest caz să-l respingem, este „esenţială pentru înţelegerea clară şi trăirea profundă a adevărului", dar lipseşte când libertatea de a investiga critic este suprimată [L2: alin. 35].

două cazuri: respingerea necritică a adevărului şi acceptarea necritică a adevărului[135]. În eseul lui Mill aceste linii ale argumentării ocupă spaţiul cel mai amplu şi lor le vom rezerva şi aici două paragrafe distincte.

Începând chiar cu [L2: alin. 9] Mill vorbeşte despre un „adevăr mai profund" (*better truth*), „apropiere de adevăr". Este de presupus deci că există grade de adevăr. În orice caz, el vorbeşte explicit despre „grade de certitudine". Toţi aceşti termeni sunt familiari celor care s-au ocupat cu filosofia ştiinţei şi logici non-standard. Mill nu cred că le dă însă importanţa pe care au primit-o ulterior. Se decide până la urmă să vorbească, în [L2: alin. 35] despre cazul în care doctrinele care se confruntă nu sunt integral adevărate sau false. Este limpede, în acest alineat, că Mill nu are în vedere opiniile ca nişte susţineri izolate, ca enunţuri sau propoziţii, ci doctrine compuse dintr-un ansamblu de susţineri. Acest caz, al doctrinelor parţial adevărate, parţial false este, arată el, „mult mai des întâlnit" [L2: alin. 35]. Aşadar sunt, în acest strat al construcţiei argumentării, trei cazuri şi nu doar două. Putem face însă, pentru aspectele adevărate, respectiv false, ale unei doctrine o analogie cu cazurile anterioare şi astfel să înţelegem de ce Mill consacră relativ puţin spaţiu acestui al treilea caz.

Exemplul de amestec între adevăr şi fals pe care-l dă Mill este însă foarte grăitor şi dezvăluie orizontul deschis al gânditorului englez. El face o comparaţie între supraaprecierea ştiinţei şi a altor componente ale civilizaţiei moderne şi concepţia lui Rousseau, cu accentul ei pe simplitate şi apropierea de natură[136]. Concepţiile lui Rousseau, crede Mill, erau chiar mai departe de adevăr decât acelea ale admiratorilor necritici ai civilizaţiei moderne, dar ele au avut un efect salutar, acela de a dizloca „ipocriziile unei societăţi artificiale" [L2: alin. 36]. Prin urmare, trebuie să fim precauţi atunci când se spune că Mill însuşi ar fi presupus că o creştere a cunoaşterii în sine ar fi un lucru bun[137]. O astfel de presupoziţie ar fi în dezacord cu aprecierea dată lui Rousseau. Concepţiile lui Rousseau au ceva adevăr în ele, după Mill. Creşterea cunoaşterii în sine nu poate fi ceea ce-l fascinează pe Mill în *Despre libertate*.

---

135. Că lucrurile sunt tratate din perspectiva acceptării adevărului ne putem lesne lămuri când se trece la examinarea celui de al doilea caz (de la [L2: alin. 22] încolo).
136. *Cf.* [L2: alin. 36].
137. Wolff, în special, insistă asupra unei relaţii între creşterea cunoaşterii şi fericire, care ar fi o premisă tacită a argumentării lui Mill în *Despre libertate* [Wolff 1968: 9 ş.u.].

Adevărul, după Mill, nu reprezintă singura dimensiune a utilităţii unei opinii. Ce-i drept, el pune problema relaţiei dintre utilitate şi adevăr în sens invers. Nu ajunge să decidem valoarea de adevăr pentru a stabili dacă o opinie este sau nu utilă[138]. Fapt este că el admite, fie şi indirect, că este necesar un nou strat al argumentării, pentru a ţine cont de bogăţia conceptului de utilitate. Mill pare a pune în funcţiune un mecanism de reducere la cazurile anterioare. „Utilitatea unei opinii este ea însăşi o chestiune de opinie" [L2: alin. 9]. Cazurile generate de luarea în considerare a utilităţii opiniilor trebuie judecate tot după modelul discuţiei despre adevăr.

Multora li s-a părut că Mill construieşte noi straturi ale argumentării centrându-se mereu pe analogia cu cazuri în care se pune problema ajungerii la adevărul unei opinii. Libertatea de exprimare nu înseamnă doar posibilitatea de a discuta neîngrădit opinii. Să zicem că problema care s-ar pune ar fi aceea a expunerii unor tablouri sau a unor fotografii. Tablourile sau fotografiile nu sunt adevărate sau false. Ar încerca Mill să reducă argumentarea la statutul opiniilor despre calitatea tablourilor sau fotografiilor? Chiar dacă am accepta că există criterii pentru a decide valoarea de adevăr a unor enunţuri de genul „Acest tablou este frumos", tot nu ajungem prea departe. Ceea ce exprimăm noi de cele mai multe ori, în asemenea situaţii, sunt *atitudini*. Pot să sper, să doresc, să cred, să-mi displacă, să mă oripileze, să mă încânte ceva şi aşa mai departe. Miza pare a fi aici mai degrabă varietatea atitudinilor. Ce atitudini îmi este permis să am? Li se aplică şi lor principiul lui Mill (al respectării sferei private)?

O altă problemă care pare să pândească argumentarea lui Mill este legată de însuşi conceptul de „exprimare". Din nou, ne putem referi la cazuri inspirate de realitate. Un individ dă foc unui steag. Este acesta un gest care cade sub incidenţa libertăţii de exprimare? Iarăşi este evident că ar fi bine să luăm în considerare şi atitudinile. Individul vrea să pună în evidenţă o atitudine a sa faţă de un simbol şi ceea ce este legat de simbolul respectiv. Dar dacă steagul este găurit pentru a se extrage stema? Este doar o atitudine? Sau e chiar o acţiune mult mai complexă. Un întreg sistem de instituţii nu mai este recunoscut. Dacă mulţi urmează exemplul, aceste instituţii se prăbuşesc.

Cred că Mill era perfect conştient mai ales de implicaţiile instituţionale ale libertăţii de exprimare. Libertatea de a gândi şi libertatea cuvântului sunt ceva mult mai complex. Mill nu discută poate direct cazuri de genul celor de mai sus. Dar el insistă asupra distincţiei între o doctrină care este

138. A se vedea în acest sens discuţia din [L2: alin. 9].

literă moartă şi una care este vie. Opiniile sunt strâns legate de acţiune pentru Mill. Nu este vorba doar despre faptul că dezbaterea critică a opiniilor ne ajută să ne clarificăm acţiunile. Mill trece dincolo de centrarea pe adevărul opiniilor atunci când discută caracterul viu sau mort al *înţelesului* doctrinelor.

În rezumatul chiar al lui Mill, punctele principale ale argumentului sunt patru[139]: (1) chestiunea respingerii unei opinii adevărate [L2: alin. 42]; (2) problema grăuntelui de adevăr dintr-o doctrină în linii mari falsă [L2: alin. 43]; (3) problema acceptării necritice a unei opinii, fie ea şi integral adevărată [L2: alin. 44]; (4) pericolul pierderii vitalităţii doctrinelor, a înţelesului lor din pricina lipsei dezbaterii critice [L2: alin. 44].

Filosofia ştiinţei în eseul *Despre libertate*

Din perspectiva filosofiei ştiinţei, tendinţa cea mai importantă în literatură este aceea de a compara argumentele lui Mill din *Despre libertate* cu filosofia lui Karl Popper.[140] În Capitolul II, Mill insistă asupra *falibilităţii* cunoaşterii umane. Rădăcina acestei linii de argumentare iese cu putere la iveală chiar din [L2: alin. 3]. Apropierea de Popper în acest punct aproape că nu necesită comentarii suplimentare.

Singura garanţie raţională pe care o are o fiinţă umană că are dreptate, susţine Mill, este „deplina libertate de a contrazice şi de a infirma opiniile noastre" [L2: alin. 7]. Ca şi la Popper, în acest pasaj, *infirmarea* este scoasă în prim plan. Ea este mijlocul de a afla adevărul. Încercăm să infirmăm opiniile noastre şi astfel se naşte un proces de cernere a opiniilor. Mill sugerează evident că lipsa de libertate va face ca procesul acesta de selecţie a opiniilor să fie deformat. Vom fi lipsiţi astfel fie de posibilitatea de a elimina opinii false, fie de putinţa de a examina opinii care ar putea să fie adevărate.

---

139. Pentru numărul de patru „motive" cum le spune Mill vezi [L2: alin. 41].
140. Vezi o scurtă trecere în revistă a acestui filon interpretativ în [Gray 1989: 24-25]. Pentru o prezentare panoramică a filosofiei lui Karl Popper ca atare a se vedea David Miller (ed.), *Popper Selections* (Princeton University Press, 1985). În antologia lui Miller se pot găsi şi trimiterile relevante către restul vastei opere a lui Popper. Pentru referirile lui Popper însuşi la Mill, din perspectiva filosofiei politice, foarte interesante sunt notele la *Societatea deschisă*.

Calităţile minţii umane, aşa cum le vede Mill, nu sunt extraordinare. În orice chestiune, pe lângă un individ care o poate judeca există alţi nouăzeci şi nouă care nu sunt în stare să facă lucrul acesta [L2: alin. 8]. Dacă forţele minţii ca atare nu sunt deosebite, cum s-ar explica totuşi predominarea conduitelor raţionale? Mintea umană nu are capacitatea de a sesiza instantaneu adevăruri, dar ea are - susţine Mill - o calitate respectabilă, „calitatea de a-şi putea îndrepta greşelile" [L2: alin. 9]. Mintea umană elimină treptat greşelile şi astfel se ajunge să se orienteze către conduite raţionale. În acest moment, poziţia lui Mill apare practic ca o anticipare sau poate chiar ca o sursă a filosofiei popperiene, în care eliminarea erorilor joacă un rol cheie.

Ca şi Popper, Mill vorbeşte despre apropierea de adevăr[141]. Mie mi se pare că analogia nu poate fi împinsă însă până foarte departe. Mill era un empirist. Popper promova ceea ce el numea „raţionalism critic"; el se distanţa filosofic atât de empirism, cât şi de raţionalism. Pentru Popper nu există surse asigurate ale cunoaşterii (fie ele empirice, fie ele avându-şi izvorul în raţiune). O teorie, pentru Popper, este o *ipoteză* pe care o inventăm şi din care *deducem* consecinţe. Consecinţele sunt testate şi dacă rezultatele experimentelor nu sunt în discordanţă cu consecinţele deduse din teorie, atunci teoria este menţinută. Altfel, ipotezele eronate sunt eliminate şi înaintăm printr-un proces de selecţie a ipotezelor. La Mill, în *Despre libertate*, putem identifica anticipări ale acestui proces de critică a teoriilor. Nu par să existe motive pentru a susţine că Mill ar fi renunţat însă la empirismul şi inductivismul din lucrările sale de filosofia ştiinţei. Am putea doar vorbi despre un *empirism critic*, la Mill, prin analogie cu raţionalismul critic al lui Popper.

După cum am arătat în paragraful anterior, Mill examinează o serie de cazuri şi trage din cazurile examinate concluzii. Numai în aparenţă cazurile dintr-un strat al argumentării epuizează cazurile posibile. Străduinţa este de a examina *cazurile posibile în stratul respectiv*. Trecerile de la un strat la altul al argumentării presupun recursul la analogii. Cred că lucrul acesta ar fi şi mai evident dacă am examina şi ceea ce spune Mill despre libertatea de acţiune, nu doar despre libertatea cuvântului. Astfel, deşi în fiecare caz sunt examinate o serie de consecinţe ale unor situări în raport cu libertatea, mecanismul inferenţial nu este cel al unei deducţii. De aici o importantă diferenţă faţă de Popper.

Mai importante par a fi deosebirile ce se nasc din perspectiva *încrederii* ce poate fi acordată unor enunţuri. Pentru Popper, oricâte teste am face o

141. Vezi paragraful imediat următor celor discutate anterior [L2: alin. 9].

ipoteză rămâne la fel de falibilă. Ea este mai bine *coroborată* de testele empirice, dar nu are, după Popper, noimă să adoptăm poziţia inductivistă, care ne sugerează că putem acorda mai multă încredere ipotezei respective. Diferenţa pare să rezide în presupoziţiile foarte diferite ale raţionalismului şi empirismului: din punct de vedere raţionalist, realitatea empirică este un mediu care selectează ipotezele noastre şi atât; din punct de vedere empirist, noi cochetăm cu natura, ducem un dialog în care o convingem să ne dezvăluie farmecele ei. Cum se vede şi la Mill, minţile noastre sunt relativ slabe; ele pot învăţa însă din dialogul cu natura. Natura nu are desigur un „spirit" al ei de la care am putea învăţa. Acesta ar fi chiar un lucru absurd în măsura în care empirismul este colorat puternic cu elemente de nominalism. Dar natura are o *coerenţă* a ei, care-şi pune amprenta asupra dialogului cu ea, dialogul dus cu ajutorul experimentelor. Graţie acestei coerenţe numărul adevărurilor care nu mai stârnesc controverse sporeşte[142].

Pe de altă parte, dacă este să căutăm analogii cu filosofia contemporană a ştiinţei, acestea sunt posibile nu doar între Mill şi Popper, ci şi între Mill şi Kuhn. Pentru Mill, există „adevăruri al căror înţeles *nu poate* fi cuprins pe deplin înainte ca propria experienţă să ţi-l fi dezvăluit" [L2: alin. 31]. Prin urmare, există ceva mai mult decât ceea ce poate fi explicitat, transmis pe calea discursului teoretic.

Cât despre modalitatea de a învăţa din experienţă, după Mill, ea nu poate fi decât aceea de a avea acces la opinii pro şi contra. Libertatea ştiinţei, ca la M. Polanyi bunăoară, joacă aşadar aici un rol crucial.

Cum voi încerca să arăt mai jos, nu aceste aspecte ce ţin de filosofia ştiinţei dau armătura argumentării lui Mill. De aceea nici slăbiciunile eventuale ţinând de filosofia ştiinţei nu ruinează argumentarea lui Mill. Nu ar avea rost să insistăm prea mult asupra unor eventuale slăbiciuni ale perspectivei sale asupra cunoaşterii. Vom face doar o singură observaţie. Ea ţine de modul în care statistica vede, în momentul de faţă, selecţia ipotezelor.

Modul de a proceda al statisticii poate fi lesne învăţat din orice manual de specialitate. Când este vorba despre alegerea între ipoteze, putem reduce

142. Ideea aceasta este, aparent cel puţin, derutantă şi pare să slăbească argumentul lui Mill în favoarea deplinei libertăţi de contestare. A se vedea însă [L2: alin. 33] pentru o enunţare absolut explicită a ei. Mill chiar regretă în alineatul respectiv situaţia. Ar trebui făcut ceva, crede el, pentru a face prezente continuu, în mintea oamenilor, dificultăţile chestiunii respective.

procesul la selectarea uneia dintre cele două ipoteze pe care le avem totdeauna la îndemână: una stipulează existenţa unei anumite configuraţii a proprietăţilor observate, iar alta este *ipoteza nulă*, cea care ne spune că proprietăţile nu se distribuie într-o configuraţie aparte. Procesul de eliminare a ipotezelor este desigur destul de complicat şi presupune calcule numerice, dar aici ne-ar putea interesa doar un aspect. Ipoteza nulă poate fi respinsă sau acceptată. Dacă respingem ipoteza nulă, înseamnă că acceptăm ipoteza. Dacă am accepta ipoteza nulă, înseamnă că am respinge ipoteza. Până aici lucrurile decurg ca şi în argumentarea lui Mill, care este interesat de respingerea adevărurilor şi de acceptarea adevărurilor (vezi paragraful anterior). Atâta doar că, în statistică, cheia întregii proceduri este legată de focalizarea pe două tipuri de greşeli ce pot interveni în acest proces de alegere între ipoteze. Simplu spus, noi am putea greşi acceptând un fals sau am putea greşi respingând un adevăr. Aceste două erori nu pot fi evitate în egală măsură. Nici nu putem decide altfel decât pe baza unor considerente metodologice de care dintre ele să ne ferim mai tare. În statistică, ideea este că trebuie să ne ferim cu precădere de eroarea de a accepta o ipoteză falsă. Este mai bine să comitem eroarea de a respinge un adevăr[143].

Desigur că nu este nici o problemă faptul că Mill nu a anticipat turnura luată după trei sferturi de veac de către teoria inferenţelor statistice. Ceea ce frapează într-adevăr este lipsa de sensibilitate la capacitatea noastră inegală de a evita diferite tipuri de erori. Ideea pare să fie că le putem corecta pe toate şi că trebuie să strângem orice dram de adevăr. Această abordare nu pare să stea bine în picioare din perspectiva noastră de astăzi. Dar tocmai de aceea cred că nici nu este bine să insistăm asupra aspectelor epistemologice ale demersului lui Mill. În ciuda a ceea ce ar putea fi şi chiar pare să fie, discuţia despre libertatea cuvântului nu este un capitol al filosofiei ştiinţei.

Concluzia care se desprinde este că prudenţa lui Mill se exercită nu în direcţia evitării erorii de a accepta falsuri de dragul unui dram de adevăr, ci al evitării erorii de a deforma dezvoltarea indivizilor umani. Din această perspectivă ceilalţi trebuie să fie prudenţi şi să nu încalce sfera privată a indivizilor. Aici intervin limitările drastice, din punctul de vedere al lui Mill.

---

143. Pentru o discuţie mai amănunţită a acestui aspect al inferenţelor statistice din punctul de vedere al epistemologiei ştiinţelor umane şi sociale, a se vedea Mark Blaug, *The Methodology of Economics* (Cambridge University Press, 1980), pp. 20-23.

Consecinţele respingerii necritice a adevărului

Mill nu are o părere prea grozavă despre capacităţile majorităţii minţilor umane. Cei mai mulţi se iau după ce spune „lumea" [L2 : alin. 4]; iar *lumea* înseamnă pentru ei partidul, grupul sau clasa căreia îi aparţin. Cam aşa cum, în 1989, multora le părea rău nu de faptul că ar fi avut opinii eronate, ci de apartenenţa la un partid, cel comunist, care se dovedise a fi tabăra care pierduse disputa. De aceea, căutau imediat cu înfrigurare o grupare „bună". Nu contează ceea ce gândeşti, ci ceea ce *reprezinţi*. Important este să fii în „lumea bună".

Pe de altă parte, deşi este periculoasă din pricina caracterului ei falibil, judecata omenească este utilă [L2 : alin. 5]. Pretenţiile de îndrumare pe care le-ar putea emite autorităţile ar cădea şi ele sub incidenţa falibilităţii şi, astfel, chiar dacă este periculoasă, judecata umană trebuie să fie lăsată să se exercite liber.

Să zicem însă că am avea puterea de a impune prin constrângere opiniile noastre şi am fi foarte siguri de ele[144]. Mill arată că nu putem suprima opiniile opuse pentru că am submina exact ceea ce ne dă siguranţa că opiniile noastre sunt corecte, şi anume libertatea de a fi criticate [L2 : alin. 7].

Dacă suprimarea libertăţii cuvântului s-ar baza pe presupunerea că am fi infailibili, greşeala noastră ar fi, logic vorbind, una de tip *material*. Premisa de la care plecăm este falsă. Consecinţa de ordin practic ar fi că am interzice şi adevăruri. Efectiv, adevărurile nu triumfă întotdeauna (susţine Mill în [L2 : alin. 17-18]).

Acesta este faimosul argument bazat pe falibilitatea judecăţii oamenilor. Este argumentul comparat, după cum am văzut mai sus, cu filosofia lui Karl Popper. După cum am arătat, există motive pentru a nu apropia prea tare filosofia cunoaşterii din *Despre libertate* de filosofia ştiinţei dezvoltată de către Karl Popper. Mai mult decât atât, Mill acordă foarte mult spaţiu exemplelor. Cred că abia în exemple se vede unde şi de ce vrea Mill să plaseze limite în calea autorităţii, a exercitării de constrângeri. Exemplele nu sunt, cum s-ar părea, la prima vedere, simple ilustrări ale argumentării. Forma şi substanţa lor merită, cred, să fie analizate.

144. Vezi, în acest sens, precizările din [L2 : alin. 6].

Ceea ce pare să supere este caracterul facil al exemplelor. Cazurile lui Isus şi Socrate sunt prea faimoase şi erorile comise de către autorităţi par a fi mult prea evidente. S-ar putea, de asemenea, ca în cazul procesului lui Socrate, Mill să nu reconstituie foarte exact contextul istoric care duce la conflictul dintre democraţii din Atena şi Socrate. Dar nu lucrul acesta este important.

Ambele exemple, dacă ne uităm la formă, sunt pilde de erori judiciare. Lui Socrate i se reproşa coruperea tineretului. Lăsând la o parte faptul dacă înşişi acuzatorii cred cu adevărat în ceea ce-i reproşează ei lui Socrate sau alte motive, pe care le socotesc întemeiate, dar pe care nu le pot mărturisi, toată chestiunea se concentrează asupra valorii acuzaţiilor ca atare. Este Socrate vinovat? Sau, mai exact, are sens să se vorbească despre vreo *vină* a sa, în sensul acuzaţiilor formulate explicit împotriva sa? Mill ne cere să admitem că ar exista toate motivele să credem că tribunalul l-a găsit în mod onest vinovat pe Socrate[145]. Apoi abandonează cam abrupt exemplul, adăugând doar retoric că Socrate ar fi meritat cel mai mult recunoştinţa omenirii, dar a fost condamnat la „moartea hărăzită criminalilor" [L2: alin. 13]. El trece apoi la cazul procesului contra lui Isus.

Din nou, Mill ne îndreaptă atenţia, ca şi în cazul lui Socrate, asupra onestităţii acuzatorilor. Aceştia îl cred cu adevărat vinovat. Din nou, accentele sunt retorice. Isus a lăsat „în amintirea celor care l-au cunoscut o asemenea imagine de măreţie morală încât secolele ce aveau să vină l-au omagiat ca şi pe Atotputernicul în persoană" [L2: alin. 14].

La aceste cazuri Mill adaugă exemplul pe care el îl socoteşte cel mai izbitor, cel al împăratului-filosof Marc Aureliu. Cu tot spiritul său cultivat şi năzuinţa sa către dreptate, el i-a persecutat pe creştini [L2: alin. 15]. Presupunerea pe care a făcut-o Marc Aureliu, scrie Mill, este aceea a „infailibilităţii comune a mulţimii şi a lui însuşi" [L2: alin. 15]. El respinge imediat ca irelevant argumentul că persecuţiile ar fi forme de testare a adevărului. A accepta acest argument înseamnă a accepta intoleranţa religioasă [L2: alin. 16].

Cum se întâmplă de multe ori, dacă ne luăm după litera textului, ajungem într-o fundătură. Dacă failibilitatea noastră este un motiv pentru a nu pune sub acuzare pe cineva în asemenea cazuri, atunci de ce nu ar putea fi invocată pentru a respinge încercarea noastră de a găsi pe cineva vinovat în orice caz? Chiar în cazuri simple de furturi, omoruri şi altele ne-am putea îndoi de capacitatea noastră de a sesiza corect faptele sau de

145. A se vedea în acest sens [L2: alin. 13].

a fi ajuns la legi suficient de bune. Din ceea ce spune Mill însă despre conduitele umane raţionale, dar mai ales din ideea însăşi de a invoca în principiul său de bază protejarea sferei personale, ar rezulta însă că mintea umană falibilă poate să ajungă la rezultate corecte. Textul trebuie interpretat deci prin prisma liniilor sale de forţă, care ar trebui să ne dezvăluie punctele solide ale argumentării.

Înainte de a încerca să identificăm punctele nodale ale argumentării lui Mill, se cuvine desigur să aruncăm o privire şi asupra celeilalte părţi mai dezvoltate a pledoariei sale, cea în care se apleacă asupra consecinţelor acceptării necritice a adevărului.

Consecinţele acceptării necritice a adevărului

Trecerea către discutarea a ceea ce Mill denumeşte „adevăr viu" şi „adevăr mort" se face în [L2 : alin. 22]. De data aceasta nu se mai dau drept exemple procese, dar creştinismul este vădit în centrul atenţiei. Mill pune în contrast felul în care-şi trăiau credinţa primii creştini cu atitudini răspândite ulterior printre creştini[146].

Ceea ce frapează în argumentarea complexă a lui Mill nu sunt doar metaforele de genul „adevăr viu", un concept pe care nu văd cum l-am putea face operaţional în plan logic, ci şi amestecul de exemple ce ţin ba de filosofia ştiinţei, ba de instituţii ale comunităţilor sociale sau religioase. De pildă, Mill invocă în [L2 : alin. 24] alegerea între teoriile heliocentrice şi cele geocentrice sau între explicaţii chimice bazate pe flogistic şi cele bazate pe oxigen. Desigur că aceste exemple pun probleme legate de adevăr. Când este vorba însă despre comunităţile creştine, în [L2 : alin. 30], este vădit că în centrul atenţiei sunt *reguli* de conduită, norme, instituţii. Regulile nu sunt adevărate sau false.

Adevărurile ştiinţifice, pe de altă parte, tratate prin prisma inductivismului lui Mill însuşi, tind să beneficieze, cum am văzut mai sus, de tot mai multă *încredere*. Ceea ce pare a avea în vedere Mill, în cazul

146. În sens convenţional dacă vreţi, Mill era ateu. Caracterizarea aceasta este însă teribil de inducătoare în eroare. Mill nu dispreţuia religia. Pentru legătura dintre filosofia lui Mill şi religie vezi [Eisenach 1981 : în special 205-215].

adevărurilor ştiinţifice este o pedagogie bazată pe examinarea opiniilor pro şi contra. Slăbiciunea ideii, după cum ştim astăzi din studiile de istoria ştiinţei, este că ea e doar un deziderat care nu corespunde cu realitatea vieţii ştiinţifice. Cei care aderă la o comunitate ştiinţifică învaţă, de fapt, când este vorba despre teorii consacrate, dogme.

Dacă examinăm, pe de altă parte, cazul regulilor, aici apar alte complicaţii. Mill sugerează necesitatea de a înţelege *temeiurile* regulilor. El vorbeşte desigur despre „temeiurile opiniilor" [L2: alin. 24], dar în interpretarea noastră trebuie să separăm cazurile de genul adevărurilor ştiinţifice de cele ale regulilor sau sistemelor de reguli (pe care le vom denumi instituţii).

A cunoaşte temeiurile tuturor regulilor nu este însă posibil. La limită, o asemenea căutare ne-ar conduce către năzuinţa de a descoperi un *cod complet*. În contextul concret al discuţiei despre creştinism, Mill intuieşte imposibilitatea de a găsi un *cod complet*[147]. Intuiţia mea este că, în genere, codurile complete sunt imposibile. Orice încercare de a le formula se mulează puternic după modelul oferit de sfera personală a unui individ sau de interesele unui grup. Ceea ce este însă efectiv important, la Mill, e recunoaşterea parţialităţii codurilor.

Suntem astfel conduşi către ceea ce este miezul consecinţelor acceptării necritice a „adevărurilor". A accepta un set de adevăruri sau reguli, fără critică, înseamnă a accepta existenţa unui cod complet undeva (poate în mintea unor autorităţi) care oferă criteriile pe baza cărora au fost selectate aceste adevăruri. Pe vremea lui Mill nu erau demonstrate teoremele de incompletitudine din logică şi nici imposibilitatea planificării economiei şi funcţionării instituţiilor sociale. De aici limitarea lui Mill la exemple şi intuiţii furnizate de exemple, după cum am văzut mai sus. Astăzi ştim însă mult mai bine care sunt temeiurile profunde pentru care asemenea coduri complete nu pot exista.

Ceea ce există sunt codurile parţiale, lacunare ale fiecăruia dintre noi. Toată problema este cum să trăim în aşa fel încât să putem armoniza aceste coduri parţiale.

În cele ce urmează îmi voi concentra atenţia asupra regulilor, a instituţiilor, şi nu asupra adevărurilor. Cred că aici putem desluşi, între altele,

147. În secolul XX, în contextul dezbaterii posibilităţii planificării, Hayek discută şi el conceptul de „cod etic complet" [vezi F. Hayek, *Drumul către servitute* (Bucureşti: Humanitas, 1993), pp. 72 ş.u.]. El constată mai mult ca pe o chestiune factuală inexistenţa codurile complete.

rostul delimitării unei sfere private şi pe ce anume se sprijină, la Mill, argumentarea în favoarea existenţei unor sfere private ale indivizilor.

Entităţi metafizice şi vină

Pe vremea când eu eram student, regimul comunist ducea de zor o campanie contra părului lung şi a bărbilor. Circula chiar şi anecdota că, obligat de autorităţi să se radă, un bărbos ar fi întrebat de ce Marx şi Engels au putut să poarte barbă; reprezentanţii autorităţilor îi spun să stea liniştit că îi vor prinde ei şi pe cei doi. Filosofic, anecdota aceasta este interesantă sub cel puţin două aspecte. Primul priveşte aparenta incoerenţă a autorităţilor. Evident, vedeau toată ziua portretele lui Marx, invariabil înfăţişat cu barbă. Ceea ce ar fi răspuns cred că era însă foarte simplu şi perfect coerent cu doctrina lor: epoca lui Marx era altă epocă istorică. În acele condiţii istorice, era normal să se poarte barbă. Normele se schimbă în funcţie de condiţiile istorice. Dar atunci intervine cel de-al doilea aspect: cine decide că s-a schimbat epoca? Cine decide care este noul cod şi cum îl completează?

Pe de altă parte, cred că toţi cei care susţin în mod serios că nu se poate trasa o distincţie între sfera privată şi sfera publică ar trebui să fie tulburaţi de exemplul de mai sus. Această susţinere filosofică o poţi face în mod nepervers (adică fără să mergi împotriva propriilor interese) numai dacă adopţi perspectiva că eşti persoana care completează codul relevant. Atunci poţi dormi liniştit. Altfel, singura protecţie ar fi totuşi sfera privată a lui Mill.

Dacă este să dramatizăm puţin exemplul nostru şi să punem în practică intenţia anunţată de a ne concentra asupra *regulilor* şi de a trece dincolo de cazurile pe care le propune Mill, atunci putem examina situaţia gimnastei care a pozat nudă. Aşa cum spuneam, vom face abstracţie de detaliile cazului concret. Chiar dacă aşa ceva nu s-ar fi întâmplat este o practică filosofică utilă să ne imaginăm *cazuri*.

În cazul gimnastei nu cred că *adevărul* este problema majoră. Nu creşterea cunoaşterii este aici în joc. Nici nu am să mă refer la chestiunile ce ţin de latura estetică a cazului. Sunt fotografiile respective artistice sau nu? Problema asupra căreia vreau să mă concentrez este cea a *vinei* gimnastei. De ce anume s-ar fi putut face vinovată gimnasta? De încălcarea unei *reguli*, evident. Regula aceasta i-ar cere să nu apară în public nudă.

Să examinăm însă regula de mai sus şi din punctul unor posibile reguli asemănătoare. Ar putea exista o regulă a rămânerii femeilor doar în casă. Sau ne putem gândi la diversele reguli (existente efectiv) care cer ca o parte mai mare sau mai mică a corpului să fie acoperită. Care ar fi tipurile de justificări ale acestor reguli? Un prim tip este de genul celor la care am făcut referire când am vorbit despre barba lui Marx: epocile istorice, culturile impun diverse coduri şi entităţi de genul „moralei publice", „decenţei" şi aşa mai departe care populează epocile sau culturile. Un al doilea tip ar ţine de ierarhia relaţiilor dintre oameni. Vederea corpului femeilor ar fi o prerogativă a soţilor sau cel mult a prietenilor.

Dacă abordăm justificările de mai sus în ordine inversă, atunci observăm imediat că Mill nici nu analizează o problemă care se pune în societăţi ierarhizate. El este interesat de democraţie. Accentul ei pe egalitate ar interzice rapid o asimetrie de prerogative între bărbaţi şi femei. Iar Mill era cel mai calificat critic al despotismului casnic.

Explicaţia bazată pe epoci, din perspectiva lui Mill, nu numai că nu trebuie respinsă, dar trebuie chiar luată în serios. Chiar faimosul principiu din [L2: alin. 9] este formulat pentru „un membru al societăţii civilizate". Chiar dacă formularea recurge la genul masculin, nu cred că există dubii asupra faptului că Mill are în vedere şi femeile sau poate în primul rând femeile[148]. Sigur este însă vorba despre un stadiu *civilizat* al societăţii. În ce ar consta civilizaţia? Dacă am răspunde „respectul pentru sfera privată", ne-am învârti evident în cerc. Rămâne să examinăm chestiunea diferitelor entităţi metafizice la care pot face apel cei care vorbesc de vină în cazuri de genul celui de mai sus.

O paranteză succintă ar fi necesară pentru a risipi orice îndoială cu privire la faptul că se recurge la invocarea diverselor entităţi metafizice în procese reale. Cu atât mai mult acest lucru este plauzibil în cazul presiunii opiniei publice, care găseşte o vină cuiva pentru un gest sau altul. De exemplu, Decizia Curţii Constituţionale nr. 108 din 2 noiembrie 1995[149] este interesantă din acest punct de vedere. Pe rol era discutarea unei excepţii de neconstituţionalitate. Se discută dacă libertatea cuvântului face să fie neconstituţionale prevederi legale care ar interzice difuzarea de „materiale cu caracter obscen". Curtea constată că răspândirea de materiale cu caracter obscen este *contrară bunelor moravuri*. Ce este însă obscen sau nu? Curtea ne spune că „noţiunile obscen şi pornografic au un conţinut

148. Vezi adnotarea noastră la [Himmelfarb 1990].

149. Publicată în *Monitorul Oficial* din 17 ianuarie 1996.

variabil de la o colectivitate la alta, de la o epocă la alta". Apoi Curtea încearcă să stabilească şi ce anume ar fi creaţie artistică şi ce anume ar fi material cu caracter obscen. Rezultatul nu interesează atât de mult aici. Fapt este că totul depinde până la urmă de „bunele moravuri", de „morala publică". „Morala publică îşi găseşte expresie în sentimentul public de pudoare si decenţă"[150] - apreciază Curtea.

Ce este important pentru analiza de faţă în paranteza de mai sus este apelul Curţii la entităţi precum *morala publică* sau *decenţa*. Dacă vom acorda atenţie opţiunilor filosofice *empiriste* ale lui Mill, atunci trebuie să ne punem întrebarea care este statutul acestor entităţi. Din punct de vedere metafizic, pentru un empirist, aceste entităţi se deosebesc de un *individ*. Nu poţi leza decenţa în acelaşi fel în care ai leza pe cineva atunci când o sau îl loveşti.

Să revenim la cazul gimnastei care a pozat nudă. Ea ar fi vinovată în raport cu o regulă justificată prin ideea de decenţă. Cu alte cuvinte, ea a lezat decenţa. Din punct de vedere strict empirist, o asemenea vină nu are sens. Nu poţi leza decât indivizi.

Opinia publică, în cazul gimnastei, dacă este acceptată presupoziţia empiristă, nu are decât o cale de retragere. Aceasta este aceea de a susţine că există efectiv o modalitate de a-i consulta pe indivizi pentru a stabili ce anume este decent şi ce nu şi ce i-ar leza *ca* indivizi. Calea aceasta nu poate fi urmată, dintr-un motiv foarte simplu. Dacă ar fi practicabilă, ar permite construirea, treptat, a unui cod complet. Altfel, codul degajat este unul lacunar. Mai mult decât atât, este codul unui grup sau al altuia. Fără entităţi supraindividuale nu este posibil să se acorde preferinţă unui cod sau altuia. Gimnasta nu a făcut decât să treacă de la un cod la altul.

---

150. Probabil, sentimentul acesta include şi afişarea nudităţii în public. Chestiunea este intens discutată şi pe alte meridiane. Vezi, de exemplu, David Danielson, „au naturel rights", in *Liberty*, vol.4, nr. 4/1991, pp. 41-43, 50. Danielson vede rădăcinile ostilităţii faţă de nudism în modul în care diversele religii concep virtutea umilinţei. El discută însă din *perspectiva drepturilor*, un punct de vedere deosebit de cel al lui Mill. Ce pare comun este ideea că religia, statul şi opinia publică penalizează „show off"-ul, etalarea minţii şi a corpului, a inteligenţei şi extravaganţei. Ce este interesant în articolul lui Danielson e descrierea a două strategii de atac împotriva legilor care nu permit nuditatea în public : (1) feministele obiectează împotriva discriminării de gen (un bărbat cu pieptul gol nu încalcă legea, dar o femeie o încalcă) ; (2) invocarea Primului Amendament la Constituţia SUA.

Rezultatul obţinut merită examinat cu atenţie. Pe de o parte, el ne arată de ce argumentul lui Mill în favoarea libertăţii nu este atât de puternic pe cât pare. El depinde şi de opţiuni, de presupoziţii filosofice profunde cu privire la statutul metafizic al diferitelor entităţi.

Dacă examinarea argumentului este făcută admiţând tacit presupoziţii de genul că „putem intui care sunt valorile sociale", atunci argumentul devine vulnerabil. De asemenea, concepţii despre democraţie conform cărora există o „voinţă colectivă" pe care o pune votul în evidenţă au drept presupoziţie acceptarea unor entităţi metafizice pe care le-ar respinge un empirist.

Deşi nu cred să existe un argument care să convingă pe toată lumea, personal cred că argumentul lui Mill este singurul care rămâne în picioare. De ce? Chiar dacă totul depinde până la urmă de opţiunile filosofice de bază, **între aceste opţiuni ca atare** nu există posibilitatea de a tranşa decât prin constrângere exercitată arbitrar. Singura cale care rămâne deschisă este toleranţa reciprocă. Paradoxal poate, ca şi în războaiele religioase, lipsa unui învingător conduce la toleranţă. Şi în războiul ideilor nu s-a conturat nici o învingătoare, aşa că libertatea de a o profesa pe oricare dintre ele e soluţia.

S-ar putea ca terminologia lui Mill „sferă privată – sferă publică" să fie cât se poate de nefericită. Nu există, de fapt, o sferă publică şi, la urma urmei, la concluzia aceasta şi conduc liniile de forţă ale argumentării lui Mill. Să încercăm să explicăm un pic. Ceea ce există sunt diferitele reţele de cooperare între indivizi. Fiecare astfel de „comunitate" are codurile ei, instituţiile ei, cu alte cuvinte. Nu există însă un cod complet sub a cărui cupolă să fie puse toate aceste comunităţi. Liniile de forţă ale concepţiei lui Mill conduc la viziunea conform căreia indivizii trebuie să poată intra şi ieşi liber din aceste reţele de cooperare. Vina este a celor care ar forţa pe cineva să intre într-o reţea de relaţii între indivizi sau ar împiedica pe cineva să o părăsească sau, mai general spus, ar lipsi pe cineva de beneficiile obţinute din participarea la o astfel de reţea.

Să încercăm să ilustrăm acum ideea. În cazul gimnastei, tot ce face ea este să schimbe o reţea de cooperare cu alta. Calcă evident regulile unui cod, dar pentru a intra în alt joc. Nu există nici o vină în toate aceste acţiuni. Ideea însă că ele s-ar derula într-o „sferă privată" este inducătoare în eroare. Există chiar un întreg lanţ de efecte ale acţiunilor şi o evidentă accesibilitate a efectelor. Dacă este vorba de vină, atunci aceasta este însă a celor care ar scoate-o, de pildă, pe gimnastă din clasamentele celor mai bune sportive. Acest gest o lipseşte de beneficiile muncii ei *ca* gimnastă.

Toată soluţia de mai sus nu este lipsită de dificultăţi. Să ne plasăm, pentru o clipă, în postura cuiva care ar critica gestul gimnastei. Un argument ar fi cel clasic deja în feminism: fotografiile respective sunt făcute în aşa fel încât transformă femeia într-un obiect, într-o jucărie a bărbaţilor. Din perspectiva oferită mai sus aceste critici pot fi formulate şi rolul lor este să menţină viu un alt tip de *experiment de viaţă*, cum spune Mill, cel în care femeile nu sunt „jucării pentru băieţi".

Să nu ne grăbim să credem că am surprins toate dificultăţile problemei. Într-un fel, ele abia acum se grăbesc să ne încolţească din toate părţile. Dacă ne decidem foarte repede că alţii sunt liberi să-şi formeze părerile lor despre experimentele de viaţă ale altora, inclusiv să le apere pe ale lor criticându-le pe ale altora, atunci vom da peste un obstacol major în toată argumentarea în favoarea libertăţii de exprimare.

Relatările altora, ba chiar şi aprecierile lor servesc drept bază pentru formarea crezămintelor şi dorinţelor indivizilor. Să spunem că eu vreau să mă alătur unui grup care nu agreează lectura revistelor în care femeile sunt tratate ca „jucării pentru băieţi". Cineva ar putea publica articole în care să susţină că sunt un asiduu cititor al unor astfel de reviste. Pot să spun că a adus o atingere *reputaţiei* mele? La urma urmei, din ce este făcută *reputaţia* mea? Este compusă din părerile *altora* despre mine! Aceste opinii nu pot fi „corectate" fără a limita libertatea de exprimare a altora.

Soluţia înţeleaptă la problema de mai sus este examinarea spuselor celeilalte persoane din perspectiva adevărului şi împiedicării participării mele la o reţea de cooperare între indivizi, dar însoţită de recursul chibzuit la constrângere. Dacă relatările sunt false, atunci există o vină, pentru că sunt împiedicat pe nedrept să cooperez cu alţi indivizi. Constrângeri puternice aplicate în asemenea cazuri ar distruge însă libertatea cuvântului.

Oamenii, crede Mill, au nu doar o judecată failibilă, ci şi una ale cărei puteri sunt limitate. „Intelectul şi judecata oamenilor trebuie cultivate" [L2: alin. 24]. În exemplul de mai sus, cel cu reputaţia, o greutate prea mare acordată vinii pe care o au cei care relatează incorect fapte sau creează o anumită atmosferă în jurul cuiva ar slăbi răspunderea celor care trebuie să judece critic tot ceea ce aud. Poziţia lui Mill mi se pare aici indubitabilă. Libertatea cultivă minţile oamenilor, iar lipsa de libertate le distruge.

Dezvoltarea minţilor independente

Beneficiul principal care decurge din libertatea de exprimare este nu atât creşterea cunoaşterii, după cum am văzut deja, ci cultivarea gândirii cu capul propriu. Dacă judecăm independent de litera textului lui Mill, ne dăm seama că libertatea de exprimare nici nu are cum se limita la chestiunea producerii de tot mai multe adevăruri. Calitatea minţilor care le produc şi le acceptă este mai importantă, iar alteori nici nu este vorba despre adevăruri. Un tablou nonfigurativ nu este adevărat sau fals, dar libertatea de a-l picta a fost în discuţie.

Presiunea opiniei publice uniformizatoare – spune Mill – nu distruge opinii, dar generează ascunderea lor de către oameni [L2: alin. 20]. În aceste condiţii, ideile respective nu mor, dar nici nu există un efort de răspândire a lor. Starea de lucruri pare mulţumitoare din perspectiva ideilor dominante, dar este o linişte distrugătoare. Minţile se închid şi devin apatice.

Marele imperativ susţinut de către Mill este acela de a urma drumul propriei raţiuni. El poate fi regăsit atunci când meditǎm pe marginea celor mai variate cazuri. Să examinăm, de pildă, pentru ultima oară, cazul gimnastei, discutat mai sus. Un argument puternic contra gestului ei ar putea fi acela care spune că o personalitate serveşte drept model. Prestigiul obţinut ca gimnastă a făcut-o să devină deja un model pentru cei mai tineri decât ea. Foarte multe persoane ar putea urma exemplul ei şi aici ar fi, de fapt, răul. Răul ar fi, după Mill, în mintea celor care urmează modele şi nu gândesc cu capul lor. Vina ar purta-o cei care te împiedică sau nu te învaţă să gândeşti cu propriul tău cap.

Nu există, cu alte cuvinte, din perspectiva sofisticată a lui Mill „un sistem de reguli". Nu putem înlocui vechile reguli cu „sfidarea prejudecăţilor" sau ceva asemănător. Paradoxal, sfidarea aceasta ar depinde foarte tare de prejudecăţi ca atare. După ce ai terminat de încălcat prejudecăţile, ce faci? Marele câştig al răsturnărilor revoluţionare moderne a fost libertatea de gândi cu capul propriu, nu dezvăluirea unor modele de conduită.

Cea mai ridicolă situaţie după 1989, în România, a fost poate aceea creată în momentul dezbaterilor de tip Comitetul Wolfenden. Taberele au fost de genul „noi avem tradiţia noastră strămoşească" şi „aşa se face în ţările occidentale". Ambele tabere propuneau modele. Cum cea din urmă pare să prevaleze, contextul este demn de pana lui Caragiale. Ideile

transferate necritic în acest mod îşi au sorgintea, până la urmă, în argumente de genul celor din *Despre libertate*. Dar a le prelua în acest fel este cea mai radicală neînţelegere la care le poţi supune.

Marele rău, pare să sugereze Mill, se produce la nivelul minţilor obişnuite. „Libertatea de gândire este necesară nu numai, şi nu în primul rând, pentru a crea mari gânditori" [L2 : alin. 21]. Ea dă, continuă Mill, posibilitatea oamenilor obişnuiţi să atingă o maximă dezvoltare a minţii lor.

Dacă adoptăm libertatea de exprimare pentru că „aşa se face în Occident", atunci vom pierde prilejul de a avea interes pentru idei şi vom pierde ocazia de a ne dezvolta ca indivizi.

Interesul pentru idei

După cum spuneam, ceea ce frapează la noi, după 1989, este lipsa interesului cercurilor politice pentru idei. Într-un fel, lucrul acesta se face simţit şi în publicul larg. Justificarea este, paradoxal, dorinţa de a nu mai cădea pradă unor ideologii, de a fi mai pragmatici. Opinii de acest fel au însă efecte ucigătoare asupra vitalităţii ideilor ca atare.

Ideea de a imita ceea ce fac alţii are efecte mult mai perverse decât am putea crede la prima vedere. Pentru a le înţelege putem adapta un exemplu pe care-l discută Mill, cel al neacceptării mărturiei ateilor în instanţele de judecată, pe motiv că nu li se poate accepta jurământul [L2 : alin. 19]. Mill se întreabă dacă este mai bună mărturia ateilor care jur pe Biblie. De ce ar fi preferabili ateii dispuşi să mintă? În fapt, probabil, marea masă de oameni este indiferentă şi acceptă ritualul jurământului aşa cum este. Cam aşa procedează oricine imită conduita altora, fără să cerceteze temeiurile ei. Problema nu este atât că minte, ci lipsa de interes pentru orice discuţie.

Lucrul cel mai ridicol este, cum remarcam mai sus, chiar imitarea liberalismului lui Mill. Nu este nimic de imitat. Nu există vreun cod complet liberal care să fie transpus în altă parte. Din fericire, 1989 a adus la noi acea libertate de exprimare *de facto* de care vorbeam mai sus. S-a spus adesea că libertatea cuvântului este singura libertate de care dispunem. Într-un fel, ne-am trezit cu ea în 1989. O astfel de stare nu are nevoie, prin definiţie, de o susţinere specială. Ceea ce poate deveni ucigător este însă indiferenţa faţă de idei ca atare.

Mill spune că o idee care nu este discutată des şi temeinic devine o dogmă moartă [L2 : alin. 22]. Ea stăruie ca o prejudecată [L2 : alin. 23].

El are în vedere, cred, în special regulile, regulile care susţin relaţiile din interiorul unei comunităţi. Aceste reguli sunt vii câtă vreme membrii comunităţii aderă pe baza unor argumente pro şi contra [L2: alin. 28]. Primii creştini sunt exemplul favorit al lui Mill [L2: alin. 30]. Consacrarea doctrinelor, transformarea codurilor lor parţiale în coduri care se pretind complete, gata să fie impuse altora fără discuţie duce la degradare şi pierderea înţelesurilor[151].

Mill se teme, pe de altă parte, de oamenii mărginiţi, cu convingeri puţine şi care nu ştiu să păstreze echilibrul între adevăr şi exagerare [L2: alin. 40]. Interesul lor pentru idei este doar aparent. Susţin fanatic o opinie, dar caută în fapt un adăpost de vâltoarea dezbaterii prin cultivarea exclusivă a unui singur adevăr.

Trebuie să aibă presa un rol educativ?

Întrebările cu care se încheie acest comentariu pot să pară cam pedante. De aceea voi scurta pe cât pot răspunsurile. Cred totuşi că aceste întrebări au un rost. Prima am auzit-o pusă adesea în dezbateri publice. A doua este o întrebare firească pentru oricine ar citi mai ales literatura filosofică românească.

Mi-e greu să spun ce înţeleg cei care sugerează un rol educativ pentru presă prin acest rol. În orice caz, trebuie să fie ceva care trece dincolo de relatarea şi comentarea faptelor. Probabil este vorba de un limbaj ales, de lecţii despre funcţionarea instituţiilor democratice şi aşa mai departe. Se spune adesea că aceasta ar fi chiar treaba mijloacelor de informare cu caracter public. Cele private ar urmări scopuri comerciale. Toată chestiunea nu este prea limpede în practică, pentru că fiecare pare a face cam acelaşi lucru, iar dacă este vorba de educaţie există reviste şi televiziuni celebre private care transmit cunoştinţe de geografie, istorie, biologie şi nu numai. Eu am să presupun că întrebarea se referă la *formarea de buni cetăţeni*, a unor oameni care să ştie îndeosebi să nu „abuzeze" de libertatea cuvântului.

151. Este foarte grăitor felul în care Mill trasează o distincţie între moralitatea creştină şi moralitatea teologică [L2: alin. 38]. Cea din urmă este mai târzie şi stă la baza moralităţii curente. Aceasta are toate trăsăturile unei doctrine consacrate. Prima moralitate este vie şi este o reacţie la păgânism.

În [L2 : alin. 25] Mill vorbeşte despre adversarii dezbaterii libere a ideilor care ar sugera ca oamenii simpli să nu cunoască tot ceea ce spun pro sau contra opiniilor lor filosofii sau teologii. Oamenii neinstruiţi ar urma să se călăuzească după ceea ce le spun *autorităţile* în materie[152]. Am putea să ne întrebăm însă cine îi instruieşte pe „experţi" ? Aceştia cum învaţă ? Dacă învaţă din examinarea argumentelor pro şi contra, de ce nu ar fi acest lucru de folos pentru toţi ?

Mill arată mai departe că absenţa dezbaterii nu este doar un *rău intelectual*, ci şi unul *moral* [L2 : alin. 27]. Ideea ca oamenii simpli să aibă acces doar la ceea ce le dau drept sigur autorităţile în materie se va solda şi cu un rău de ordin moral.

În fine, Mill nu ocoleşte chestiunea moderaţiei în dezbateri [L2 : alin. 45]. Am auzit nu o dată la noi oameni care se plângeau de vulgaritatea limbajului presei, de folosirea excesivă a invectivelor şi aşa mai departe. Se cereau evident măsuri legale împotriva lipsei de moderaţie în dezbateri. Mill respinge ideea amestecului legii atunci când este vorba despre incorectitudinea în controverse. Ar fi şi dificil pentru oamenii legii să analizeze toate faptele şi argumentele care se vehiculează prin presă. El ar fi de acord ca limbajul excesiv să fie interzis, dar cu condiţia ca acest lucru să se facă pentru ambele părţi. Mill crede că aşa ceva nu este posibil. Cei care au puterea vor profita de poziţia pe care o au şi îi vor stigmatiza pe adversari ca „răi şi imorali". Concluzia lui Mill este că nu e de resortul legii să îngrădească libertatea cuvântului în vreun fel. Opinia publică este cea chemată să judece, iar participanţii trebuie să se abţină voluntar de la excese de limbaj şi proceduri incorecte de argumentare.

N-ar trebui atunci *educată* opinia publică ? Problema nu este numai că nu este deloc limpede cine şi de ce ar avea privilegiul să facă asemenea operă educativă. Există la mijloc şi o chestiune mai subtilă, legată de presupoziţiile demersului. Îi educăm desigur pe cei mici. Dar facem acest lucru pentru că nu sunt maturi. Dacă publicul este *educat*, atunci presupoziţia ascunsă este cea a *imaturităţii* publicului.

---

152. Mill descrie apoi un sistem în care doar experţii au acces la toate opiniile. El dă drept exemplu Biserica catolică. Noi am putea să ne gândim la sistemul dublu de informare din comunism : ştiri şi propagandă pentru popor, buletine speciale cu alte ştiri şi cu articole traduse din presa întregii lumi pentru „experţi". Mill este de părere că sistemul acesta foloseşte pe furiş avantajele libertăţii. El ar fi suficient însă numai pentru formarea unor apărători inteligenţi ai doctrinei, nu pentru formarea unor spirite deschise.

Desigur că publicul poate să *învețe din* ceea ce aude sau vede, dar practic cred că va respinge oricum încercarea de a *fi învățat*. Dacă operațiunea chiar ar reuşi, publicul tratat ca imatur va rămâne imatur.

De ce „individ" şi nu „persoană" ?

În româna curentă, „individ" este un termen vădit peiorativ. *Indivizi* sunt cei care dau spargeri, tâlhăresc sau vin înarmați peste oameni şi aşa mai departe. De ce să insistăm să folosim în filosofie acest termen? Nu este aceasta o imitație servilă a lui Mill şi a altora?

Citiți, de exemplu, prefața la traducerea mai veche a cărții lui Spencer despre individ contra statului. Autorul se ocupă nu de analizarea ideilor lui Spencer, ci de prevenirea rătăcirilor în care ar putea aluneca mintea cititorilor. Sugestia este evident să ne ferim de individualism şi să intrăm în comuniune cu societatea.

Pentru a evita conotațiile termenului „individ", soluția cea mai cuminte pare să fie aceea de a recurge la „persoană". De ce nu am putea recurge la ea?

Problema este că devii o „persoană" prin armonizarea cu comunitatea. Conceptul este folosit adesea chiar pentru a sublinia depăşirea „unilateralităților" individului.

În schimb, individul se constituie prin detaşare de alții. Mill aprecia originalitatea şi experimentele inedite de viață. Dar rostul individualității este chiar acela, cred, de a constitui un *capital* care o distinge de alții. O scriitoare sau un scriitor are individualitate nu înseamnă altceva decât că este inconfundabil.

Schimbarea epocilor şi a moravurilor nu-l afectează pe individ pentru că individul are acumulat propriul său capital. Individul nu depinde de „contribuția" pe care a adus-o la o epocă sau alta. Este mare pentru că a realizat *ceva* care-l distinge de alții.

Se vede deci care este rostul, în contextul unei discuții despre libertate şi dezbatere critică, să vorbeşti despre *individ*. Faptul că, într-un context concret, „individ" are conotații peiorative este mai degrabă problema mediului respectiv, în orice caz nu a conceptului. Este expresia unei presiuni latente, dar puternice în direcția uniformizării.

*

* *

La ceva este însă bună şi conotaţia negativă a termenului „individ" în limba română. Ea ne sugerează în ce sens un individ are o *vină* în raporturile sale cu alţi indivizi: când îi împiedică să-şi construiască individualitatea. În concluzie, când nu există o vină, indivizii sunt liberi. Sunt liberi să-şi construiască propria individualitate. Din această perspectivă, nu are sens să vorbim despre „construirea unei societăţi noi". Are însă pe deplin sens să ne referim la *construirea unor noi individualităţi*.

Bibliografie

Anonim, 1975, „Mill on Liberty", in Spitz (ed.), 1975: 123-142. Textul a apărut inițial în *The National Review* 8 (1859). Autorul anonim crede că Mill se teme de pătrunderea maselor pe scena societății moderne. Mill ar trebui să-și amintească de propria tendință de a admite că personalitatea oamenilor este influențată de mediu. Deci mai degrabă noile condiții de libertate duc la uniformitate. Au căzut barierele sociale. Autorul este în dezacord cu Mill în privința rolului opiniei publice. O opinie publică slabă va genera caractere slabe (p. 128) contrar intenției lui Mill.

Barry, N.P., 1989, *An Introduction to Modern Political Theory*, New York, St. Martin's Press. Manualul de filosofie politică al lui Norman Barry se referă la raporturile dintre Mill și utilitarism (pp. 123-124), precum și la Mill, valoarea libertății și polemica dintre Devlin și Hart (pp. 209-223).

Berlin, I., 1996, „John Stuart Mill și finalitățile vieții", in I. Berlin, *Patru eseuri despre libertate*, traducere de Laurențiu Ștefan-Scalat (București: Humanitas). Conferință ținută de către Berlin în 1959, la aniversarea a o sută de ani de la publicarea eseului *Despre libertate*. Dezvoltă interpretarea conform căreia există o incongruență între utilitarism și poziția apărată de către Mill în *Despre libertate*. După Berlin, ceea ce vrea să promoveze Mill este „diversitatea de opinii ca o valoare în sine" (p. 275). Convingerea puternică a lui Mill este că omul e om pentru că are capacitatea de a alege, de aici atașamentul la ideea de libertate și, implicit, aprecierea valorii diversității, a pluralismului.

Bouton, C.W., 1992, „John Stuart Mill: On Liberty and History", in Joseph Losco și Leonard Williams (ed.), *Political Theory: Classic Writings, Contemporary Views*, New York, St. Martin's Press, pp. 534-542. Articolul a apărut inițial în 1965. Bouton contrazice interpretarea conform căreia Mill ar fi considerat că libertatea cuvântului este valoarea socială supremă și trebuie apărată cu orice preț. După Bouton, la Mill, filosofia istoriei joacă un rol central. Caracterul individului este rezultatul istoriei. Iar ceea ce-l interesează pe Mill sunt condițiile în care se poate progresa în istorie. Bouton crede că efectul viziunii lui Mill asupra istoriei este vizibil și în *Despre libertate*. Regulile libertății au noimă, după Mill, doar în societățile occidentale, avansate. În utilitarismul lui Mill nu există loc pentru principii universale, abstracte.

Capaldi, N., 1995, „John Stuart Mill's Defense of Liberal Culture", in *Political Science Reviewer* XXIV, pp. 205-250. Cultura liberală apare în Europa occidentală în perioada post-renascentistă și ulterioară reformei religioase. În ciuda statutului ei hegemonic, cultura liberală este atacată nu doar din afara „Occidentului", ci și din interior. Apărarea de către Mill a culturii liberale se

bazează pe valoarea intrinsecă a acestei culturi. Pentru Mill, natura umană este descriptibilă în termenii autonomiei şi responsabilităţii. Din această perspectivă, poate fi înţeles faptul că *utilitatea* are o presupoziţie cu privire la *binele* uman. Utilitarismul lui Mill nu este un utilitarism îngust. Pe filiera care vine de la Kant şi Humboldt, Mill oferă o sinteză între deontologie şi teleologie în etică. Libertatea de discuţie trebuie înţeleasă prin prisma ideii că gândirea are drept funcţie clarificarea acţiunilor, şi nu atingerea adevărurilor definitive. De aici rolul acestei libertăţi în *reforma interioară* a indivizilor. Orice acţiune liberă este precedată de autoexaminare. Mill scapă din capcana în care cad reformatorii ce vor să impună constrângeri externe. Capaldi pune accentul pe legătura dintre autonomie şi responsabilitate. În interpretarea sa, intervenţiile statului sau chiar ajutorul altor indivizi sunt legitime doar atunci când contribuie la sporirea autonomiei şi responsabilităţii indivizilor.

Cowling, M., 1975, „The Illiberalism of John Stuart Mill", in Spitz (ed.) 1975: 167-177. Fragmente antologate, sub acest titlu, din Maurice Cowling, *Mill and Liberalism* (Cambridge, 1963). Mill nu este un libertar vulgar. El susţine că toţi oamenii au obligaţia de a întreba care sunt temeiurile unei acţiuni sau ale unei instituţii. Mill s-a temut de democraţie şi a îndrăgit libertatea. Aceasta din urmă era menită să deschidă lumea către gândirea raţională.

Devlin, P., 1965, *The Enforcement of Morals*. Oxford University Press. Deşi Devlin nu este un filosof profesionist, scrierile sale reprezintă cele mai faimoase încercări contemporane de a respinge modul în care Mill concepe libertatea. Luările sale de poziţie au fost formulate în contextul dezbaterii Raportului Comitetului Wolfenden cu privire la homosexualitate şi prostituţie (1957). Raportul folosea, de fapt, argumente după modelul celor ale lui John Stuart Mill. După Devlin, sistemul dreptului (*law*) nu există doar pentru protecţia individului. Societatea, desigur, nu poate fi lezată fizic, dar există standarde morale a căror încălcare constituie o ofensă adusă întregii societăţi. De asemenea, instituţiile nu sunt pur politice; monogamia are şi o bază morală. Exploatarea slăbiciunii altora (a copiilor, de pildă) este condamnată. De aceea ar trebui condamnată şi exploatarea de către prostituate a slăbiciunilor clienţilor. Astfel, dacă morala are un rol în susţinerea structurilor sociale, ea ar trebui protejată prin lege.

Eisenach, E.J., 1981, *Two Worlds of Liberalism: Religion and Politics in Hobbes, Locke and Mill*, The University of Chicago Press. Eldon J. Eisenach pune în contrast două lumi, cea seculară, bazată pe *interes* şi *raţiune* şi lumea religiei, bazată pe *datorie* şi *credinţă*. Chiar şi Mill ar fi prins în jocul acesta al celor două lumi. Cel mai aprig critic al lui Mill din *Despre libertate* ar fi însuşi Mill din scrierile sale despre istorie şi „religia omeniei". În scrierile lui Hobbes şi Locke, credinţa în supranatural constituie o formă superioară a interesului de sine şi baza loialităţii politice (p. 155). Pentru Mill, până şi cele mai rafinate credinţe protestante conţin o contradicţie: mântuirea în schimbul a *ceva*. Religia ar trebui să fie complet lipsită de asemenea egoism. Religia devine, la Mill, o

istorie a ideilor profetice. Acest interes pentru religie răzbate în exemplele din capitolul al doilea din *Despre libertate*.

Eisenach, E.J., 1995, „Mill's Reform Liberalism as Tradition and Culture", in *Political Science Reviewer* XXIV, pp. 71-146. Statutul lui Mill, observă Eldon Eisenach, este paradoxal. Dacă-l comparăm cu Adam Smith în economie, cu Kant în filosofie, cu Locke în teoria politică sau Arnold, în teoria literară, Mill este categoric un autor de rangul doi în *fiecare dintre aceste discipline*. Dacă este comparat însă dintr-o perspectivă culturală largă cu oricare dintre cei menţionaţi, Mill are o forţă intelectuală şi umană superioară. Lucrul acesta nu este întâmplător. Mill nu aprecia graniţele dintre discipline. El era fascinat de ideile cu semnificaţie istorică, purtând marca unor genii. Dacă aplicăm liberalismului aceeaşi schemă, atunci rezultă că nu argumentele particulare într-o problemă sau alta constituie miezul acestuia, ci invitaţia de a trăi viaţa într-un mod care să-i confere un sens mai profund. Eisenach studiază din perspectiva istoriei ideilor nu doar biografia lui Mill şi ideile acestuia despre religie, ci şi opera discipolilor săi. Contribuţia acestora, în Anglia, a fost - între altele - decisivă în procesul de descătuşare a discuţiilor despre religie.

Gray, J. & G.W. Smith (ed.), 1991, *J.S. Mill's On Liberty in focus*, Londra, Routledge. Antologia este complementară cu Spitz (ed.), 1975. Textul eseului lui Mill nu este însă adnotat. Nu conţine eseurile clasice despre Mill, dar cuprinde comentarii mai recente. Gray şi Smith clasifică ansamblul comentariilor despre Mill în tradiţionale şi revizioniste. Tradiţia (reprezentată în volum mai ales de către Berlin) este de a susţine că nu există o unitate în vederile filosofice ale lui Mill. Principiul libertăţii nu poate fi dedus din principiul utilităţii. Comentariile revizioniste sunt iniţiate de Ryan şi Rees. În lumina lor, Mill apare ca un gânditor unitar, dar care cultivă un utilitarism complex, în lumina căruia oamenii nu sunt chiar nişte maşini care cultivă plăcerea şi ocolesc durerea. Editorii volumului cred însă că Mill a eşuat în încercarea de a fundamenta liberalismul. De asemenea, ei socotesc că utilitarismul are puţine şanse de a mai fi cultivat cu succes astăzi.

Gray, J., 1989, *Liberalisms : Essays in Political Philosophy*, Londra, Routledge. Argumentele lui Mill din *Despre libertate* nu sunt consecinţialiste, ci se bazează pe o concepţie despre natura umană care are în centru ideea de autodezvoltare umană (vezi primul eseu din carte). În *Despre libertate*, crede Gray, Mill dezvoltă o concepţie sofisticată despre fericirea umană (*cf.* p. 96) ; utilitarismul lui Mill este un *utilitarism indirect*. Gray atrage, de asemenea, atenţia asupra similarităţii structurii argumentelor lui Mill din *Despre libertate* şi filosofia critică a cunoaşterii dezvoltată de către Karl Popper (pp. 24-25). În eseul final, Gray dezvoltă ideea că la Mill găsim mai multe liberalisme (mai precis, cel puţin două : unul care stă la originea liberalismelor contemporane şi altul de factură veche). Post-scriptumul are un titlu simptomatic : „după liberalism". Gray susţine, în esenţă, că liberalismul este incoerent.

Hamburger, J., 1995, „Individuality and Moral Reform: The Rhetoric of Liberty and the Reality of Restraint in Mill's *On Liberty*", in *Political Science Reviewer* XXIV, pp. 7-70. Mill a sperat într-o „revoluţie culturală" liberală. A întreţinut ideea unui *culte de l'humanité*. Aceste înnoiri presupuneau însă demolarea vechilor opinii cu privire la morală şi religie; una dintre funcţiile completei libertăţi a criticii urma să fie tocmai ducerea la bun sfârşit a acestei opere de curăţare a terenului. În *Despre libertate* este descris un conflict între caractere: cei cu individualitate şi spiritele inferioare. Deşi nu formulează explicit distincţia, există pentru Mill o diferenţă între opinia spiritelor superioare (cele animate de individualitate) şi cea a minţilor inferioare. Cenzura celor dintâi este acceptabilă, chiar în cazul chestiunilor de ordin personal. Mill are în vedere un soi de „cruciadă" contra egoismului, pentru o nouă morală. Există însă în *Despre libertate* o strategie retorică a lui Mill, care face ca libertatea să fie exaltată (pentru că este o forţă dizolvantă) şi restricţiile avute în vedere într-o stare ideală să fie ascunse privirii fugare. De pildă, sintagma „individualitate mizerabilă", folosită de către Mill în altă parte, nu apare în eseul *Despre libertate*.

Hart, H.L.A., 1963, *Law, Liberty and Morality*, Oxford University Press. Cartea are la bază trei prelegeri ţinute de Hart la Stanford University în 1962. Ele reprezintă replica lui Hart la conferinţele lui Devlin (grupate apoi în [Devlin 1965]). Hart se referă şi la Mill. Argumentele Comitetului Wolfenden au structura argumentelor lui Mill (*cf.* p. 14). Poziţia lui Hart este că sistemul dreptului nu este menit să protejeze morala.

Hart, H.L.A., 1975, „Immorality and Treason", in Spitz (ed.), 1975: 246-252. Text apărut iniţial în 1959. Începe prin a menţiona celebrul Raport al Comitetului Wolfenden (1957). Critica lui Devlin la adresa Raportului se sprijină pe o concepţie aparte asupra moralei. Pentru majoritatea filosofilor morala ţine de porunci divine sau de comenzile raţiunii. Pentru Devlin ea este o chestiune legată de *sensibilitatea* publică. Cine trebuie să *simtă* în acest fel? Omul de pe stradă, juraţii ş.a., după Devlin. Moralitatea astfel definită este, pentru Devlin, ceea ce face ca societatea să nu intre în disoluţie. Devlin compară reprimarea trădării de ţară cu reprimarea imoralităţii sexuale. Acesta este punctul în care, crede Hart, se vede limpede deficienţa argumentării lui Devlin. „Activitate subversivă privată" este o contradicţie în termeni. Relaţiile private a doi homosexuali nu sunt precum trădarea. Dacă ar fi aşa, orice deviere de la un cod moral ar trebui să afecteze codul. Mai mult decât atât, devierile ar putea conduce la modificări ale codului şi nu neapărat la distrugerea sa.

Himmelfarb, G., 1990, *On Liberty and Liberalism: the Case of John Stuart Mill*, San Francisco, ICS Press. Republicare a ediţiei originale (New York: Knopf, 1974). Himmelfarb investighează eseul *Despre libertate* din perspectiva istoriei ideilor. Ea pune în contrast concepţia lui John Stuart Mill din acest eseu cu argumentele sale din alte lucrări. Mill adoptă în alte scrieri ale sale poziţii foarte apropiate de acelea ale unora dintre criticii argumentelor din *Despre*

libertate. Un spaţiu amplu este dedicat de către Himmelfarb capitolului al doilea din *Despre libertate*. Concluzia ei este categorică: „În alte scrieri, Mill a analizat spiritul critic şi s-a distanţat de acesta. În *Despre libertate*, el i-a evidenţiat meritele şi l-a glorificat". (p. 56). De asemenea, în partea a doua a cărţii ei, Himmelfarb arată că, deşi poziţiile liberalilor actuali cu privire la pornografie şi, în general, cu privire la chestiunea relaţiilor sexuale dintre oameni, decurg logic din *Despre libertate*, nu au fost avute în vedere de către Mill însuşi. Ce a avut atunci Mill în vedere? Ce anume îl determina să adopte poziţii atât de radicale în *Despre libertate*? Răspunsul pare a fi *condiţia femeilor*. Mill vede în femei victimele tipice ale tiraniei sociale. Pentru a putea respinge tirania exercitată asupra femeilor, Mill respinge orice gen de tiranie socială. În partea a treia a cărţii sale, Himmelfarb prezintă destinul ideilor lui Mill. Un spaţiu aparte este acordat discutării Raportului Comitetului Wolfenden. Influenţa liberalismului lui Mill s-a păstrat vie până astăzi. Doctrinele care au încercat să detroneze liberalismul, precum marxismul, freudismul şi - adaugă Himmelfarb - mai nou, existenţialismul, au eşuat. Determinismele de tip marxist sau freudist păreau puternice în anii '30 ai secolului XX, dar au sfârşit prin a căpăta conotaţii de-a dreptul individualiste. S-ar părea deci că singurul critic încă viguros al lui Mill este Mill însuşi.

Iliescu, A.P., 1998, *Liberalismul: între succese şi iluzii*, Bucureşti, ALL. A se vedea, în special, paginile consacrate libertăţii de gândire şi exprimare (pp. 18-22), toleranţei (pp. 95-100), distincţiei dintre sfera publică şi sfera privată (pp. 154-164). Gândirii liberale îi este specific relativismul (*cf.* p. 19), ale cărui rădăcini sunt în convingerea că nu există autorităţi infailibile. Analiza filosofică a lui Adrian Iliescu vizează fundamentele conceptuale ale liberalismului. Este dezvoltată o abordare critică a ideii de „libertate infailibilă" (*cf.* 243).

Kendall, W., 1975, „The «Open Society» and Its Fallacies", in Spitz (ed.), 1975: 154-167. Textul a apărut iniţial în 1960. Kendall pleacă de la Capitolul II din *Despre libertate*. Discută ideea că orice fel de opinie, oricât de imorală, trebuie să poată fi examinată liber. Datorită lui Popper, societatea preconizată de Mill a ajuns să fie denumită *societate deschisă*. Prima problemă pe care o vede Kendall în societatea deschisă este cea a transformării scepticismului în religie naţională. Greşeala lui Mill şi Popper ar fi aceea de a-l pune pe cititor să aleagă între extreme: libertate totală sau control total. Problema centrală pe care o vede Kendall la Mill este însă aceea a tratării societăţii ca şi cum ar fi un club de discuţii.

[L] Vezi [Mill 1994], traducerea pe care o folosim în acest comentariu. Referirile noastre sunt însă la alineatele din *Despre libertate*. Astfel [L2: alin. 3] trimite la al treilea alineat din capitolul doi (cel care începe cu „Din nefericire, ..."). Se poate consulta, în acest fel, orice traducere sau ediţie în limba engleză, inclusiv textul electronic al eseului lui Mill.

Levi, A.W., 1975, „The Value of Freedom: Mill's Liberty" (1859-1959), in Spitz (ed.), 1975: 191-203. Text apărut inițial în 1959. Levi trasează contextul istoric în care a fost elaborată *Despre libertate*: Napoleon al III-lea era dictator în Franța, Imperiul Otoman domina încă Balcanii, în Rusia exista iobăgie ș.a.m.d. După Levi, Mill este însă prea optimist; el crede că modelul libertății englezești se va răspândi ușor. În ansamblu, articolul este o reconstrucție favorabilă poziției lui Mill. Levi socotește totuși că în capitolul al doilea libertatea „internă" este apărată „extern" și în capitolul al treilea cea „externă" este apărată „intern". Apărarea „externă" este cea din perspectiva utilității. Paradoxul, crede Levi, se rezolvă dacă ținem cont de natura particulară a eului. Din perspectiva care ne interesează aici rămâne însă ideea că, în capitolul al doilea, argumentarea este utilitaristă. Mill este un discipol al lui Bentham, crede Levi. Și forma abstractă a eseului se datorează benthamismului.

Mill, J.S., 1994, *Despre libertate*. Traducere de Adrian-Paul Iliescu. București, Humanitas. Vezi și observațiile la [L].

Rees, J.C., 1991, „A re-reading of Mill on Liberty", in Gray & Smith, 1991: 169-189. Textul a apărut inițial în 1960. Lectura lui Rees se concentrează asupra posibilității de a clasifica acțiunile umane în două categorii: acțiuni care-i afectează pe alții și acțiuni personale. Criticii (Stephen, Bosanquet) au susținut că ultima categorie este vidă, deoarece toate acțiunile afectează și pe altcineva. Soluția lui Rees este să pună accentul pe afectarea *intereselor* altora.

Ryan, A., 1991, „John Stuart Mill's Art of Living", in Gray & Smith, 1991: 162-168. Publicat inițial în 1965. Este un comentariu-cheie. Un text scurt, dar care merită citit. Ryan începe prin a arăta că punctul de vedere consacrat (în 1965, evident) era că Mill a arătat de ce sfera moralei și cea a legislației nu coincid. După Ryan, distincția care traversează opera lui Mill nu este cea dintre morală și drept, ci aceea dintre morală-sau-drept, pe de o parte, și judecată estetică, pe de alta. Legea, în Anglia, nu era opresivă, dar opinia publică era tiranică. Ceea ce-l interesează pe Mill nu este libertatea politică, ci libertatea socială și intelectuală. După Mill, crede Ryan, există o artă de a trăi. Ea are trei ramuri: moralitatea (în relațiile cu alții), calculul prudent al avantajelor proprii și estetica. Nu toate conduitele pot fi judecate în termeni morali. Când cineva se îmbată, această conduită nu este nici morală, nici imorală. Prin urmare, Raportul Comitetului Wolfenden este departe de a fi în spiritul lui Mill. Nu are sens să vorbim despre imoralitatea homosexualității. Ridicarea sancțiunilor legale, dar menținerea presiunii opiniei publice i-ar fi displăcut lui Mill.

Semmel, B., 1995, „John Stuart Mill's Coleridgian Neoradicalism", in *Political Science Reviewer* XXIV, pp. 147-178. Studiul istoricului Bernard Semmel este foarte bogat în date care plasează în context social și ideatic opera lui Mill. Între altele, Semmel remarcă faptul că Mill, în recenzia sa din 1840 la cartea lui Tocqueville despre democrație în America, consideră că gânditorul francez confundă efectele democrației cu acelea ale unei societăți comerciale. Predominanța claselor comerciale impunea propria lor imagine (mediocră) despre

lume întregii societăţi. Mill denunţă acest „jug al opiniei burgheze". Ca şi Tocqueville, Mill este preocupat şi de pericolele democraţiei (de tirania majorităţii). El este, de asemenea, îngrijorat de ostilitatea faţă de libertatea individuală pe care o găsim în opera lui Bentham şi a lui Comte. În *Despre libertate*, Mill insistă asupra roadelor libertăţii autodezvoltării individului. În planul politicii practice, Mill a fost în favoarea intervenţiei armate în sprijinul libertăţii în lume. El a apărat forţele navale britanice atunci când acestea au lovit în comerţul cu sclavi şi a cerut folosirea forţei pe continentul european. În concluzie, Semmel compară sinteza lui Mill a libertăţii şi virtuţii cu idealul lui Goethe al autoperfecţionării.

Smith, G.W., 1991, „Social Liberty and Free Agency", in Gray & Smith, 1991 : 239-259. Smith sugerează că lectura eseului *Despre libertate* trebuie corelată cu investigarea concepţiei lui Mill din *System of Logic* (1842), Capitolul 2, Cartea VI, precum şi cu scrierile lui Mill despre Hamilton (1865) şi contribuţia sa la economia politică (1848).

Spitz (ed.), 1975, *John Stuart Mill, On Liberty*, Annotated text, sources and background criticism. New York, Norton. [Ediţia critică Norton.]

Spitz, D., 1975, „Freedom and Individuality : Mill's *Liberty* in Retrospect", in Spitz (ed.), 1975 : 203-238. Text apărut iniţial în 1962. Mill este victima intelectuală a comentatorilor săi. Aceştia au introdus elementele de confuzie ce par a aparţine chiar filosofiei politice a lui Mill.

Stephen, J.F., 1975, „Mill's Fallacies", in Spitz (ed.), 1975 : 142-153. Fragmente antologate sub acest titlu de către David Spitz din James Fitzjames Stephen, *Liberty, Equality, Fraternity* (Londra, 1873). În marea majoritate a cazurilor, sancţiunile morale nu au nimic de a face cu autoapărarea. Modul în care Mill propune să fie apărată libertatea ar distruge sancţiunile morale şi religioase. Mai mult decât atât, Mill nu înţelege condiţia umană. Omul este o fiinţă ale cărei obiceiuri sunt cultivate prin tot felul de restricţii şi constrângeri. Stephen crede că a pedepsi pe cineva pentru beţie este similar cu a pedepsi pe cineva pentru o crimă : un substitut public pentru o pedeapsă privată, care ar fi mai dură, dar mai puţin uniform aplicată. Mill are o părere prea bună despre natura umană. Libertatea individului de a face tot ce-i place ar conduce la o viaţă desfrânată. Atacul, fie şi numai în scris, împotriva bazelor morale ale societăţii ar trebui contracarat. Aici, în chestiunea intoleranţei, diferă drastic Stephen de Mill.

Taylor, H., 1975, „An Essay on Toleration", in Spitz (ed.), 1975 : 115-119. Harriet Taylor, scrie Mill în dedicaţia la *Despre libertate*, a fost inspiratoarea şi, în parte, autoarea eseului despre libertate. Opinia societăţii, observă Harriet Taylor, este o putere fantomatică, dar eficientă. Ştiinţa moralei este mai degrabă o *artă*. Toţi o pot practica. Fiecare poate scrie o pagină în istoria omenirii. Idealul este să admitem să nu existe nici măcar două pagini identice în această carte ipotetică.

Ten, C.L. 1975, „Mill on Self-Regarding Actions", in Spitz (ed.), 1975 : 238-246. Text apărut iniţial în 1968. Rees a interpretat conduitele care privesc numai

persoana ca fiind acţiunile care nu afectează *interesele* altora. Ryan a susţinut că Mill a fost un utilitarist consecvent. După Ryan, dreptul şi moralitatea privesc numai conduitele care-i afectează pe alţii. Cu alte cuvinte, acţiunile personale nu intră în sfera moralităţii; estetica însă, spre exemplu, ţine de această sferă personală. Concluzia lui Ten este următoarea: acţiunile personale sunt acele acţiuni care, dacă îi afectează pe alţii, o fac doar în mod indirect. Argumentul lui Mill în favoarea libertăţii este utilitarist numai dacă luăm utilitatea *în sens larg*, astfel încât să includă şi dezvoltarea individualităţii.

Ten, C.L., 1991, „Mill's Defence of Liberty", in Gray & Smith, 1991 : 212-238. Discută comentariile lui Honderich, Gray, Dworkin, Wollheim, Rees, Berger, precum şi contextul dezbaterilor actuale despre utilitate şi libertate. Ten simpatizează cu interpretarea „pluralistă, complexă, ierarhică, non-hedonistă" a doctrinei lui Mill, dar respinge ideea că viziunea lui Mill despre libertate ar fi utilitaristă.

Ten, C.L., 1995, „Mill's Place in Liberalism", in *Political Science Reviewer* XXIV, pp. 179-204. Ten începe prin a evoca atacurile cărora le este supus liberalismul, din dreapta şi din stânga. Mill, ca autor emblematic pentru liberalism, este ţinta predilectă a acestor atacuri. Semnificaţia lui Mill este însă cu atât mai mare astăzi când tot mai multe societăţi pot fi caracterizate drept *multiculturale*. Soluţia lui Mill, în *Despre libertate*, este aceea a decupării unui spaţiu în care individul să fie suveran. Într-o societate multiculturală aceasta înseamnă că fiecare grup are o parte echitabilă din resursele comune, dar indivizii trebuie să fie liberi să-l părăsească şi să i se alăture. Cât priveşte libertatea de exprimare, susţine Ten, aceasta nu este necesară doar pentru a descoperi adevărul, ci şi pentru a evita transformarea acestuia într-o dogmă moartă, pentru a-i conferi constant un *sens*.

Wolff, R.P., 1968, *The Poverty of Liberalism*, Boston, Beacon Press. Primul capitol, „Liberty", este o analiză filosofică a eseului lui *Despre libertate*. Wolff crede că întregul demers al liberalismului se subsumează „principiului lui Bentham" (principiul urmăririi celei mai mari fericiri pentru cel mai mare număr de indivizi; de exemplu, dacă este aplicată o pedeapsă, conform acestui principiu trebuie pusă în balanţă nefericirea celui pedepsit cu prevenirea unor delicte viitoare obţinută în acest fel). Wolff arată că o treime din eseul *Despre libertate* este dedicată libertăţii de exprimare. Presupoziţia argumentării lui Mill ar fi că există o relaţie între creşterea cunoaşterii şi sporirea fericirii. Concluziile lui Wolff cu privire la rolul libertăţii în creşterea cunoaşterii sunt mai degrabă sceptice. Ştiinţa, de pildă, are nevoie de o marjă destul de scăzută de libertate în interiorul comunităţilor de specialitate. Argumentele lui Wolff seamănă, în acest punct, cu cele ale lui Kuhn. Din punct de vedere politic, Wolff se consideră radical (a se vedea şi ultimul capitol al cărţii, consacrat conceptului de comunitate). De aceea, el priveşte cu detaşare disputele dintre conservatori şi liberali. În America, liberalii şi conservatorii împărtăşesc principii similare. Dezacordul lor este cu privire la fapte. La vremea când scria Wolff, puterea liberalilor s-ar

fi datorat *dovezilor* în favoarea unor ipoteze precum aceea că în lipsa unui sistem obligatoriu de constituire a unui fond de pensii un număr de indivizi ar rămâne fără mijloace de subzistenţă la o vârstă înaintată. De aici *utilitatea* intervenţiei statului. Liberalii actuali sunt pentru intervenţia statului în economie, dar promovează o libertate de exprimare extrem de cuprinzătoare. Conservatorii actuali sunt mai apropiaţi de poziţiile libertare ale lui Mill decât liberalii actuali. Diferenţele sunt însă date de felul în care sunt cântărite dovezile în favoarea unor fapte sau a altora.

Wollheim, R., 1991, „John Stuart Mill and Isaiah Berlin", in Gray & Smith, 1991 : 260-277. Încearcă să arate că Mill a rămas şi în *Despre libertate* un utilitarist. Despre Capitolul II al eseului consacrat de către Mill libertăţii Wollheim spune că-şi bazează argumentul în favoarea totalei libertăţi de opinie pe adevăr şi raţionalitate. De ce ar fi adevărul şi raţionalitatea valori din perspectiva utilitarismului, fie el şi unul complex? Răspunsul lui Wollheim pleacă de la ideea că fiecare individ are un *plan de viaţă*, cu alte cuvinte, o concepţie despre utilitate. De aici complexitatea utilităţii. Până îşi formează propria lor concepţie despre bine, indivizii se slujesc de un *utilitarism preliminar*. Cu alte cuvinte, adevărul şi raţionalitatea sunt necesare pentru a da oamenilor posibilitatea de a-şi configura individualitatea.

Notă biografică privind contribuţiile la volum:

Roger Crisp este Fellow şi Tutor în Filosofie la St. Anne's College, Oxford. Este editorul revistei *Utilitas* şi membru al „Analysis" Committee. Traducerea pe care a făcut-o la „Etica" lui Aristotel a fost de curând publicată de Cambridge University Press; domeniul actual de interes: dualismul raţiunii practice.

Eldon J. Eisenach a absolvit studiile universitare la Harvard şi cele postuniversitare la Berkeley. Domeniul de interes priveşte relaţia dintre religie şi gândirea politică liberală în Anglia, materializat în *Two Worlds of Liberalism: Religion and Politics in Hobbes, Locke and Mill* (Chicago, 1981) şi *The Lost Promise of Progressivism* (Kansas, 1994). De curând a editat şi scris pentru *Mill and the Moral Character of Liberalism* (Penn State, 1998). Cartea *The Next Religious Establishment: National Identity and Political Theology in Post-Protestant American* a fost publicată de Rowman & Littlefield în vara anului 2000. Este conducătorul Departamentului de Ştiinţe Politice al Universităţii din Tulsa din 1985, cu excepţia perioadei 1991 - 1992, când a fost *visiting professor* la Cornell University, unde a şi predat în perioada 1970 - 1979.

George Ene, absolvent al Facultăţii de Filosofie, Universitatea Bucureşti. În prezent, director executiv al Asociaţiei Române de Dezbateri, Oratorie şi Retorică (ARDOR) din aprilie 2000, director al Agenţiei Sociale a Studenţilor în perioada septembrie 1999 - martie 2000. Domeniile de interes: filosofia politică (beneficiind de un grant de studiu al operei lui Mill, în anul 1996, din partea Fundaţiei pentru o Societate Deschisă), etică, managementul organizaţiilor non-profit.

Andrei Găitănaru este student în anul al II-lea al Facultăţii de Filosofie, Universitatea Bucureşti. Domenii de interes: filosofia politică, istoria.

Laura Lotreanu, absolventă a Facultăţii de Litere a Universităţii Bucureşti. Traduceri: Mattei Dogan, Dominique Pelassy, *Cum să comparăm naţiunile. Sociologia politică comparativă*, 1991, Ed. Alternative; Malcolm Peel, *Introducere în management*, 1993, Ed. Alternative; Grant Stewart, *Succesul în managementul vânzărilor*, 1994, Ed. Alternative; Richard Koch, *Primele o sută de zile ale unui şef*, 1995, Ed. Alternative; David Martin, *Manipularea şedinţelor*, 1995, Ed. Alternative; Robin J. Birn, *Sudiul pieţei*, 1996, Ed. Alternative; Donald

Kenrick, *Rromii : din India la Marea Mediterană*, 1998, Ed. Alternative ; Mattei Dogan, *Sociologie politică. Opere complete*, 1999, Ed. Alternative.

Valentin Mureşan este profesor la Facultatea de Filosofie a Universităţii Bucureşti. Printre lucrările sale se numără : *Valorile şi criteriile eficienţei* (1986), *Apusul unei filosofii* (1995 - a primit premiul Academiei Române), *Evoluţie şi progres în ştiinţă* (1996), *Forma dreptăţii în „Republica" lui Platon* (1999), *Ce este filosofia ?* (2000), *Comentariu la „Republica" lui Platon* (2000). De asemenea, a coordonat următoarele antologii : *Valorile şi adevărul moral* (1995), *Filosofia morală britanică* (1998 - împreună cu Alan Monteziore), *Între Wittgenstein şi Heidegger* (1999).

Florin Popa s-a născut la data de 9 iunie 1974 în Bucureşti. A absolvit Facultatea de Filosofie din cadrul Universităţii Bucureşti în 1996 şi Facultatea de Ştiinţe Sociale a Universităţii Nottingham Trent, Marea Britanie, în 1998. În prezent este doctorand la Universitatea Bucureşti cu o lucrare despre conceptul de raţionalitate în filosofia ştiinţelor sociale. Traducerile anterioare includ Thomas Paine - „Political Writings" (fragmente), în *Texte fundamentale ale gândirii politice*, Editura Polirom, 1999 şi Tibor R. Machan, „In Defense of Property Rights and Capitalism", în *Polis*, No. 3/1997.

Radu M. Solcan : născut în 1953, cadru didactic la Facultatea de Filosofie, Universitatea din Bucureşti. A publicat, între altele, o introducere documentară în logica modernă şi a editat o antologie de filosofie analitică. Este co-editor al antologiei comentate *Limitele puterii* (ALL, 1994) şi autor al cărţilor *Arta răului cel mai mic* (ALL, 1998) şi *Introducere în filosofia minţii din perspectiva ştiinţei cogniţiei* (în curs de apariţie la Editura Universităţii din Bucureşti). Domeniile de interes : filosofia minţii, filosofia ştiinţelor umane şi filosofia politică.

În colecţia **Seminar. Teorie politică**

au apărut:

Mircea Flonta şi Hans-Klaus Keul (coord.) - *Filosofia practică a lui Kant*

George Ene (coord.) - *Filosofia politică a lui John Stuart Mill*

în pregătire:

Emanuel-Mihail Socaciu (coord.) - *Filosofia politică a lui Thomas Hobbes*

Bun de tipar: noiembrie 2000. Apărut: 2000
Editura Polirom, B-dul Copou nr. 4
P.O. Box 266 6600, Iaşi • Tel. & Fax: (032) 214100; (032) 214111;
(032) 217440 (difuzare); E-mail: polirom@mail.dntis.ro
Bucureşti, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7;
Tel.: (01) 3138978; E-mail: polirom@dnt.ro

Tipografia MULTIPRINT Iaşi
Calea Chişinăului 22, et. 6, Iaşi 6600
tel. 032-211225, 236388, fax. 032-211252

POLIROM

Volumul oferă pentru prima dată în limba română texte fundamentale ale lui John Stuart Mill, însoțite de studiile semnate de George Ene, Valentin Mureșan, Roger Crisp, Eldon J. Eisenach și Radu M. Solcan. Lucrarea integrează analiza liniilor directoare ale gândirii milliene în cadrul unor teme actuale și interesante ale dezbaterii filosofice.

- Logica științelor morale
- Utilitarismul
- Guvernământul reprezentativ
- Mill despre libertate
- Mill și creștinismul liberal
- Vină și libertate

SEMINAR TP

78000.

ISBN 973-683-610-X

Pe copertă: Theo van Rysselberghe, *Lectura*, (detaliu), 1903 – 1904, ulei pe pînză